Paroles d'Apollon

Religions in the Graeco-Roman World

Editors

H.S. Versnel – D. Frankfurter – J. Hahn

VOLUME 156

Paroles d'Apollon

Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (II^{e}–VI^{e} siècles)

par

Aude Busine

BRILL
LEIDEN • BOSTON
2005

This book is printed on acid-free paper.

This series Religions in the Graeco-Roman World presents a forum for studies in the social and cultural function of religions in the Greek and the Roman world, dealing with pagan religions both in their own right and in their interaction with and influence on Christianity and Judaism during a lengthy period of fundamental change. Special attention will be given to the religious history of regions and cities which illustrate the practical workings of these processes. Enquiries regarding the submission of works for publication in the series may be directed to Professor H.S. Versnel, Herenweg 88, 2361 EV Warmond, The Netherlands, h.s.versnel@hetnet.nl.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A C.I.P. record for this book is available from the Library of Congress.

ISSN 0927-7633
ISBN 90 04 14662 8

© Copyright 2005 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands. Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill Academic Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Brill provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA. Fees are subject to change.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements xi

Introduction 1
Enjeux bibliographiques 2
Sources et méthode 7
D'un dieu citoyen à un dieu prophète 11

PREMIÈRE PARTIE

PAROLES D'UN DIEU CITOYEN

Chapitre I. Cadre institutionnel 19
I. Institutions productrices de textes révélés 19
A. Authenticité et attributions des textes oraculaires 21
B. Oracles de Delphes ? 26
C. Oracles de Didymes 28
D. Oracles de Claros 32
Une source exceptionnelle : les listes de délégations 40
II. Production du texte sacré 47
A. Inspiration divine 48
B. Personnel oraculaire 50
C. Émission du texte et archivage 53
III. Clientèle des sanctuaires oraculaires 54
A. Provenance géographique 55
1. Géographie de la clientèle de Didymes 55
a) Territoire de Milet 55
b) Cercle élargi 57
2. Géographie de la clientèle de Claros 59
a) Cercle de proximité 60
b) Cercle élargi 63
B. Origine sociale et milieu professionnel 71
a) Délégués officiels 71
b) Consultants individuels 81

Chapitre II. S'adresser à Apollon 87
I. Motifs de la consultation 88
A. Contextes civiques 89
1. Combattre un *loimos* 89
2. Faire fonctionner le culte 94
3. Oracles et culture religieuse civique 98
B. Contextes privés 100
1. Préoccupations individuelles 100
2. Questions théologiques 110
3. Une conception privée du divin 113
4. Une époque de révélations 116
II. Choix du sanctuaire 126
1. Réseaux naturels 127
2. Réseaux politiques 131
III. Enjeux de consultation 137
A. À l'intérieur de la cité 137
B. Au niveau de la région 143
C. Au niveau de l'Empire 146
IV. Conclusion 150

Chapitre III. Discours théologiques en contextes 154
I. Expliquer 155
II. Prescrire 159
A. Des rites issus d'un passé idéalisé 160
B. Des prescriptions adaptées au présent 170
C. Asseoir son pouvoir 172
1. Des statues pour Apollon 172
2. Apollon, maître de piété 180
3. Fidéliser la clientèle 189
III. Révéler le monde divin 195
A. Répondre à la demande 196
B. Expression d'une théologie païenne nouvelle 202
1. Une divinité suprême 202
2. Fonction du panthéon traditionnel 208
3. L'homme et le monde divin 211
4. L'antique sagesse orientale 214
IV. Conclusion 221

DEUXIÈME PARTIE

PAROLES D'UN DIEU PROPHÈTE

Introduction 227

Chapitre IV. Des oracles pour philosophie 233
I. Les oracles d'Apollon dans la *Philosophie tirée des oracles* 234
A. Nature et objet de la *Philosophie tirée des oracles* 234
1. Enjeu des débats contemporains 235
2. Intention de l'auteur 242
B. La collection d'oracles d'Apollon de Porphyre 245
1. Contenu de la collection 246
2. Sources de la collection 252
C. Exégèse des oracles apolliniens : des doctrines et de la pratique 256
1. De l'organisation du monde divin 258
2. Des hommes et des dieux 262
a) Sacrifices 264
b) Magie et contrainte exercée sur les dieux 268
c) Inspiration divine 272
d) Inexactitude des oracles 275
3. Des Hébreux et du Christ 279
D. De l'ascèse philosophique à la polémique chrétienne 285
1. En quête de salut 286
2. Revaloriser la religion païenne 288
II. L'oracle d'Apollon de la *Vie de Plotin* 295
A. Présentation de l'oracle 296
B. Place et fonction de l'oracle dans la *Vie de Plotin* 300
C. Origine et authenticité de l'oracle 301
1. Résumé des hypothèses 301
2. Mise en perspective: un oracle d'Apollon sur Plotin 305
a) La longueur de l'oracle 307
b) La qualité de la forme 307

c) La pratique de l'allégorie 307
d) La consultation 308
e) Le thème 310
f) La forme 311
D. Commentaire de Porphyre 313
III. Conclusion : des livres sacrés du paganisme 315

Chapitre V. Des oracles pour pamphlet 318
I. Introduction : critiques païennes et chrétiennes des oracles 319
II. La critique des oracles d'Apollon par Eusèbe de Césarée 322
A. Une vaste entreprise apologétique 323
1. Recours aux citations 326
2. Rôle de Porphyre 327
B. Opinion d'Eusèbe sur la mantique oraculaire 328
C. Utilisation des oracles d'Apollon 333
1. Les oracles d'Œnomaos 333
2. Les oracles de Porphyre 335
a) Critique de la mythologie grecque 336
b) Oracles et sacrifice sanglant 339
c) Oracles témoins des mauvaises passions des démons 343
d) Oracles et magie 346
e) Oracles autoproclamant leur disparition 350
f) Oracles et fatalité 350
3. Conclusion 356
III. Conclusion 358

Chapitre VI. Des oracles pour prophéties chrétiennes 361
I. Révélation païenne et tradition chrétienne 362
A. Origines judéo-hellénistiques 362
B. Le recours à la révélation païenne chez les auteurs chrétiens 364
1. La Sibylle 366
2. Hermès Trismégiste 367
3. Hystaspe 368
C. Apollon, prophète chrétien 369

II. Oracles apolliniens et révélation chrétienne 373
A. Apollon, admirateur des Hébreux 373
1. La *Cohortatio ad Graecos* 373
2. Eusèbe 376
3. Cyrille d'Alexandrie 380
B. Apollon, professeur de théologie chrétienne 383
1. Lactance 383
a) « Dieu est inengendré » 385
b) « Le Christ est mortel selon la chair » 387
c) « L'âme est immortelle » 389
d) « Par sa colère, Dieu exprime son pouvoir » 391
2. Le *De Trinitate* de Didyme l'Aveugle 393
3. La *Théosophie* 396
a) Découverte d'une œuvre chrétienne 396
b) Rôle des témoignages païens 400
c) Oracles d'Apollon païens et productions chrétiennes 401
d) Recours aux oracles apolliniens 407
4. Conclusion 418
C. Apollon messager de la victoire du christianisme 418
1. Authentiques oracles 419
2. Productions chrétiennes 421
III. Conclusion 430

Conclusion 432
Recours aux paroles d'un dieu citoyen 432
Recours aux paroles d'un dieu prophète 436
Savoir pratique et savoir livresque 439
Reformuler une identité grecque 441
Vers une Antiquité tardive orientale 443

Catalogue 445
Sources épigraphiques 445
Sources littéraires 454

Bibliographie 463
I. Sources anciennes 463

A. Sources littéraires 463
B. Sources épigraphiques 466
II. Études modernes 468

Index 501
I. Index Locorum 501
A. Sources littéraires 501
B. Sources épigraphiques 509
II. Index Rerum 513

REMERCIEMENTS

Ce livre est issu de recherches menées dans le cadre d'une thèse de doctorat effectuée à l'Université Libre de Bruxelles sous la direction des Professeurs Baudouin Decharneux et Didier Viviers. Qu'ils reçoivent ici l'expression de ma plus vive reconnaissance pour m'avoir accompagnée tout au long de la réalisation de ce travail. Je tiens également à remercier les membres du jury de cette thèse, Pier Franco Beatrice, Nicole Belayche et Carine Van Liefferinge, dont les conseils, les remarques et les critiques m'ont permis de transformer cette thèse en livre.

La réalisation de ce travail a aussi profité des conseils scientifiques généreusement prodigués par de nombreux professeurs et collègues, qu'il me soit permis ici de citer Michèle Broze, Alexis D'Hautcourt, Sabrina Inowlocki, Joachim Lacrosse, Natacha Massar, Marie-Thérèse Raepsaet-Charlier et Jean-Marie Sansterre (ULB), Richard Goulet (CNRS), Philippe Hoffmann, Jean-Daniel Dubois (EPHE Paris), Paolo Scarpi (Padoue), Robin Lane Fox et Simon R.F. Price (Oxford).

Je tiens encore à remercier Nigel James (Map Room, Bodleian Library, Oxford) pour son aide dans la réalisation des cartes, ainsi que H.S. Versnel et les éditions Brill pour leur collaboration.

Plusieurs institutions ont soutenu financièrement la réalisation de ce travail. Il me faut tout d'abord remercier le Fonds National belge de la Recherche Scientifique, qui, en m'accordant un mandat d'Aspirant (1999–2003) et puis de Chargé de Recherches (2004–2007), m'a permis de jouir des meilleures conditions de travail qui soient. Il me faut également évoquer le généreux support de la Communauté française de Belgique, de la Fondation Wiener-Anspach et de l'Institut Historique Belge de Rome, qui m'ont permis d'effectuer plusieurs séjours d'études à l'étranger (Université de Padoue, Université d'Oxford et Academia Belgica à Rome).

Je tiens finalement à évoquer le soutien de mes proches, amis, parents et beaux-parents – qu'ils trouvent tous ici l'expression de ma plus profonde gratitude.

Pour terminer, rien de tout ceci n'aurait été possible sans la patience, la joie de vivre ni l'amour de Jan Lestarquit.

Academia Belgica, Rome, le 6 février 2005.

Olbia
1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
CLAROS

Map 1

Vercovicium
Corinium
La Corogne
ROME
Marruvium
Gabii
Nora
Cuicul
Banasa
Volubilis

Map 2

INTRODUCTION

La communication avec le divin revêt, dans l'Antiquité en général, et aux premiers siècles de notre ère en particulier, une importance considérable dans le monde méditerranéen. Qu'ils soient païens, juifs ou chrétiens, les hommes de l'époque ne cessaient de scruter les signes divins pour comprendre et construire leur existence terrestre. Dans ce cadre, le recours à la parole divine se situe au cœur même de la constitution des identités religieuses, et par conséquent des identités politiques et culturelles, des différentes communautés païennes et judéo-chrétiennes.

Ce livre se propose d'étudier la référence aux prophéties imputées au dieu grec de la mantique, Apollon, dans les provinces orientales de l'Empire romain, au cours de la période qui a vu naître, se développer, et puis s'affirmer politiquement le christianisme. Plus que le contenu des textes oraculaires, ce seront les différents contextes d'évocation de ces textes grecs, que les Anciens considéraient comme la traduction de la parole d'Apollon, qui retiendront notre attention. La période chronologique couverte par cette analyse est dictée par les sources à notre disposition et s'étend du II^e^ siècle de notre ère, lorsque l'on voit réapparaître de nombreux textes oraculaires, au VI^e^ siècle, à partir du moment où les Anciens ont cessé de se référer aux paroles d'Apollon.

Contrairement aux prophéties juives et chrétiennes, dont regorgent les récits bibliques et néo-testamentaires, dans l'Antiquité gréco-romaine, la fabrication de la parole divine était institutionnalisée, et trouvait son origine dans les sanctuaires oraculaires. Ainsi, superbement illustrée par le fameux sanctuaire de Delphes, la consultation des oracles se proposait de fournir une réponse au consultant venu poser une question à la divinité. Plusieurs dieux disposaient aux yeux des Anciens d'une faculté divinatoire, mais c'est Apollon qui en était le principal représentant. La consultation oraculaire avait lieu dans une institution religieuse particulière, le sanctuaire, lieu élu par la divinité elle-même pour inspirer le médium chargé d'interpréter les messages divins et communiquer de la sorte avec les hommes. Ces paroles divines étaient par la suite fixées par écrit, transmises en vers, le plus souvent en hexamètres dactyliques, de telle sorte que les

textes oraculaires que l'on a conservés sont un témoin privilégié de la manière dont un prêtre de l'Antiquité pouvait interpréter la volonté du dieu, afin de la transmettre au profane.

Cette technique divinatoire, qui permettait aux Anciens, depuis les temps les plus reculés, de se mettre en contact avec le monde des dieux, fournit dès lors aux chercheurs actuels de précieuses informations, non seulement sur la pratique de la religion de l'Antiquité païenne, mais aussi sur les représentations que les hommes de l'époque se faisaient du divin.

Alors que la majorité des études modernes sur les oracles se focalisent sur le phénomène divinatoire en tant que tel, cet ouvrage se concentrera sur la place qui fut réservée aux textes prophétiques attribués à Apollon dans les sociétés hellénophones de l'Empire romain. Dès lors, les extraits apolliniens ne seront pas tant envisagés pour eux-mêmes que pour ce qu'ils révèlent de l'environnement culturel, politique et religieux dans lesquels on les évoquait. En effet, païens et chrétiens accueillirent de multiples façons ces vers oraculaires destinés à traduire la volonté divine. Les différents statuts qui leur seront accordés au fil des âges fournissent ainsi un éclairage original sur l'évolution des ambiances religieuses, politiques, culturelles qui ont marqué le passage d'une Antiquité classique polythéiste à une Antiquité tardive chrétienne.

Enjeux bibliographiques

Depuis quelques décennies, les spécialistes ont cessé de penser la civilisation de l'Antiquité tardive en terme de décadence. L'on ne décrit plus aujourd'hui la religion de l'époque impériale comme entièrement livrée à la superstition populaire. Malgré cela, on suppose encore trop souvent que cette période a connu un déclin de la pratique oraculaire. Pourtant, en dépit de l'image défaillante que nous a donnée Plutarque du fameux sanctuaire de Delphes, la production de la parole divine a connu, à partir du II^e^ siècle de notre ère, un renouveau particulièrement important. Certes, Delphes ne rendait plus les oracles politiques qui avaient fait son prestige aux époques archaïque et classique, mais d'autres institutions florissantes comme Claros, sanctuaire rattaché à la cité de Colophon, et Didymes, sanctuaire rattaché à la cité de Milet, émettaient encore, « en un flux

incessant » selon le mot de K. Latte[1], de nombreux oracles qui répondaient à des attentes nouvelles et s'inscrivaient dans l'évolution des contextes politique et religieux.

Nos connaissances sur les oracles aux premiers siècles de notre ère doivent beaucoup aux travaux de deux philologues allemands du XIX[e] siècle : G. Wolff et K. Buresch. Ceux-ci ont notamment attiré l'attention sur un groupe d'oracles tardifs qu'A.D. Nock qualifiera d'« oracles théologiques »[2]. Ces prophéties païennes sont en rupture avec la tradition oraculaire de Delphes telle qu'on la connaît aux époques archaïque et classique. En effet, elles ne concernent ni l'issue d'une bataille, ni l'état de santé d'un proche. Témoins d'une réflexion grandissante sur la question de dieu, ces oracles répondent à des problèmes de théologie. Il sont rédigés en des termes que peuvent comprendre tant les païens que les juifs et les chrétiens, et s'expriment sur la nature de la divinité suprême, la fonction des dieux traditionnels, l'immortalité de l'âme, ou encore sur la voie qu'il faut emprunter pour obtenir le salut.

En 1854, G. Wolff publia à Berlin une dissertation intitulée *De novissima oraculorum aetate*[3]. Il y rassembla des oracles grecs et latins de l'époque impériale extraits de sources païennes et chrétiennes, qu'il classa d'après leur sanctuaire d'origine et dont il livra un bref commentaire. L'objectif du philologue berlinois était de contrecarrer l'opinion, largement répandue, du déclin et de la disparition des oracles sous l'Empire romain. L'ouvrage de C.A. Lobeck, consacré, quelques décennies plus tôt, aux cultes à mystères des époques archaïque et classique, avait contribué à stigmatiser la décadence de la civilisation de l'Antiquité tardive, et plus précisément celle de la religion[4].

---

[1] K. Latte, *s.v.* Orakel, *RE* 18, 1 (1939), col. 829–866 (col. 860) : « Mit Beginn der Kaizerzeit steigt dit Flut der O. unaufhaltsam ».

[2] A.D. Nock, Oracles théologiques, *REA* 30 (1928), p. 280–290.

[3] G. Wolff, *De novissima oraculorum aetate*, Berlin, 1854. Sur l'importance de cet ouvrage, voir J. Haussleiter, Prologomena zu einer Neuherausgabe der « Orakelphilosophie » des Porphyrios, *Helikon* 18–19 (1978–1979), p. 438–496 (p. 438–442).

[4] C.A. Lobeck, *Aglaophamus siue De Theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*, Königsberg, 1829, p. 91–97. Pour une analyse de l'ouvrage de Lobeck, voir S. Pricoco, L'oracolo teologico, *in* A. Garzya (éd.), *Metodologie della ricerca sulla tarda antichità. Atti del primo convegno dell'Associazione di studi tardoantichi*, Naples, 1989, p. 267–285 (p. 267–269).

G. Wolff a décortiqué l'image inexacte d'une activité oraculaire en déclin que livrent les témoignages de Cicéron, de Plutarque et de Juvénal, et sur laquelle se fondaient les critiques de C.A. Lobeck. S'appuyant sur d'autres textes anciens, comme ceux de Lucien, de Philostrate ou d'Eusèbe, il s'est attaché à montrer que certains centres oraculaires étaient encore en activité au moins jusqu'à l'époque de Constantin[5]. Pour lui, l'époque impériale se caractérisait non pas par la disparition pure et simple du recours aux paroles divines, mais bien par une modification de la pratique oraculaire. Cette transformation se marquait, selon lui, par la perte du caractère civique des oracles, qui ne concernaient guère plus le salut public, mais davantage des questions d'ordre privé[6]. L'auteur associait ce changement au sein des textes oraculaires à un phénomène plus général, à savoir l'abandon de préoccupations civiques et politiques par les citoyens d'un territoire immense géré par un seul représentant du pouvoir, à savoir l'empereur.

Dans le sillage de son étude sur les oracles tardifs, G. Wolff rassembla et édita en 1856 les fragments de la *Philosophie tirée des oracles* de Porphyre[7]. Dans ce traité, le philosophe néo-platonicien avait rassemblé et commenté de nombreux oracles des dieux païens. Le travail heuristique du savant allemand a mené à la découverte de deux nouveaux fragments du traité porphyrien dans une compilation chrétienne tardive d'oracles païens, dont il publia quelques extraits en appendice à son édition[8].

En 1889, K. Buresch rendit compte des résultats d'un voyage d'exploration archéologique en Asie mineure, et notamment de la découverte du site de Caisareia Troketta, en Lydie, dont le nom ancien fut identifié grâce à une inscription sur une base de statue. Cette inscription concernait l'érection d'une statue d'Apollon Sôter, confor-

---

[5] G. Wolff, *De novissima oraculorum aetate*, Berlin, 1854, p. 3.

[6] G. Wolff, *Ibid.*, p. 2.

[7] G. Wolff, *Porphyrii De philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquae*, Berlin, 1856 (Hildesheim, 1983) (désormais cité G. Wolff, *De philosophia*).

[8] Porphyre F 325 (Smith) = *Théosophie* I 24 (Beatrice) = § 27 (Erbse) (Cat. 95) et F 325a (Smith) = *Théosophie* I 27 (Beatrice) = § 30 (Erbse) (Cat. 96). Voir G. Wolff, *De philosophia*, p. 229–240, édition faite à partir de deux manuscrits, le cod. Laur. pl. 32, 16 (XIII^{e} siècle) et le cod. Neap. Borb. II F 9 (XIV^{e} siècle). Sur cette édition, voir H. Erbse, *Theosophorum Graecorum Fragmenta*, BT, Stuttgart – Leipzig, 1995, p. xiv–xvi ; P.F. Beatrice, *Anonymi Monophysitae Theosophia. An Attempt at Reconstruction*, Leyde, 2001 [= *VChr Suppl.* 56], p. xi.

mément à la prescription d'un oracle d'Apollon de Claros[9]. Pour replacer cette découverte dans son contexte, l'auteur rassembla tous les oracles connus de Claros grâce aux sources littéraires et épigraphiques.

En annexe de son ouvrage, K. Buresch édita, pour la première fois intégralement, une compilation chrétienne de prophéties païennes intitulée *Oracles des dieux païens* (Χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν), dont treize extraits avaient déjà été publiés par G. Wolff[10]. La présence, intempestive à première vue, de cette compilation tardive dans un ouvrage consacré aux oracles du sanctuaire clarien s'explique par le rapprochement opéré entre les trois derniers hexamètres d'un oracle rapporté dans cette compilation et trois vers attribués à l'Apollon de Claros par l'apologiste chrétien Lactance. Dans ce célèbre oracle, Apollon décrit la divinité suprême comme un dieu inaccessible dont les divinités traditionnelles, qu'il faut considérer comme des « anges », ne sont qu'une infime partie, en ces mots :

> « Né de lui-même, à la science infuse, sans mère, inébranlable,
> dont le nom ne peut être investi par le langage, habitant du feu,
> tel est dieu, mais nous, les anges, ne sommes qu'une petite partie de dieu. »[11]

Les *Oracles des dieux païens* édités par K. Buresch sont des extraits d'une importante compilation chrétienne de citations païennes que l'on a aujourd'hui l'habitude d'appeler « *Théosophie* de Tübingen ». Rédigé à l'extrême fin du V^e^ siècle, ce recueil anonyme d'oracles païens était à l'origine le supplément d'un traité aujourd'hui perdu *Sur la foi orthodoxe* (Περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως). Seuls les livres VIII à XI en sont conservés. Ils rapportent des oracles des dieux du paganisme, principalement Apollon, mais aussi Hermès, Sarapis et Artémis, des

---

[9] K. Buresch, *Klaros. Untersuchungen zum Orakelwesen des Späteren Altertums. Nebst einem Anhange, das anectoton Χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν enthaltend*, Leipzig, 1889 (Stuttgart, 1973) (désormais cité K. Buresch, *Klaros*). Sur ce voyage, voir l'introduction d'O. Ribbeck *in* K. Buresch, *Aus Lydien. Epigraphisch-geographische Reisefrüchte*, Leipzig, 1898 (Hildesheim, 1977), p. iii–xv ; L. Robert, *À travers l'Asie Mineure*, Paris, 1980 [= *BEFAR.* 239], p. 405–406.

[10] K. Buresch, *Klaros*, p. 86–126.

[11] Lactance, *Institutions divines* I 7 (Cat. 80) = *Théosophie* I 2 (Beatrice) = § 13 (Erbse) (Cat. 85), v. 14–16 :

> αὐτοφυής, ἀδίδακτος, ἀμήτωρ, ἀστυφέλικτος,
> οὔνομα μηδὲ λόγῳ χωρούμενος, ἐν πυρὶ ναίων,
> τοῦτο θεός· μικρὰ δὲ θεοῦ μερὶς ἄγγελοι ἡμεῖς.

sentences des philosophes grecs, des prophéties des Sibylles ainsi que des vers de poètes grecs. Ce supplément avait pour but de montrer que les dieux païens, et plus précisément Apollon, avaient prédit les principaux dogmes du christianisme comme l'incarnation du Christ, la rédemption et la Trinité[12].

Il faudra attendre deux études fondamentales de L. Robert pour que ce type de révélations « théologiques » trouvent une place dans les études de la production oraculaire des sanctuaires.

L'épigraphiste français a fait deux découvertes majeures qui ont complètement renouvelé les points de vue sur l'origine des oracles d'Apollon transmis par les sources chrétiennes. Ses recherches ont bénéficié de l'apparition sur la scène scientifique de centaines de textes inédits, et, parmi eux, d'oracles inconnus auparavant. De nombreuses inscriptions ont été découvertes lors de fouilles menées après la seconde guerre mondiale, comme celles de Claros, ou publiées à ce moment pour la première fois[13]. Ces dernières révélaient la grande diversité des oracles produits aux premiers siècles de n. ère. À partir de ces documents, L. Robert a proposé d'identifier un prophète d'Apollon à Didymes du début du III^e^ siècle attesté par plusieurs inscriptions, au consultant que mentionnent les introductions à deux oracles contenus dans la *Théosophie*[14]. Dès lors, les deux révélations apolliniennes de la compilation chrétienne trouvaient assurée leur origine dans le sanctuaire oraculaire de Didymes.

Trois ans plus tard, L. Robert a fait part à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres d'une nouvelle découverte, révélant cette fois l'authenticité de l'oracle conservé par la *Théosophie*, dans lequel Apollon précisait que les dieux traditionnels du paganisme n'étaient que les anges du dieu suprême. Comme l'avaient déjà souligné G. Wolff et K. Buresch, une partie du même texte, était rattachée au sanctuaire de Colophon par Lactance[15]. L'authenticité de cet ora-

---

[12] Pour une présentation complète de la *Théosophie*, voir P.F. Beatrice, *Anonymi Monophysitae Theosophia. An Attempt at Reconstruction*, Leyde, 2001 [= *VChr Suppl.* 56], p. xi–lx.

[13] L. Robert, *Les fouilles de Claros : conférence donnée à l'Université d'Ankara à la fin de quatre campagnes de fouilles*, Limoges, 1954, p. 3–29 = *OMS* VI (1989), p. 523–549 (désormais cité L. Robert, *Fouilles de Claros*) ; A. Rehm et R. Harder, *Didyma* II. *Die Inschriften*, Deutsches Archäologisches Institut, Berlin, 1958 (abrégé *I.Didyma*).

[14] L. Robert, Trois oracles de la *Théosophie* et un prophète d'Apollon, *CRAI* 1968, p. 568–599 (désormais cité L. Robert, Trois oracles).

[15] Lactance, *Institutions divines* I 7 (Cat. 80).

cle n'a plus fait aucun doute quand L. Robert le rapprocha d'une inscription découverte sur la muraille de la cité d'Oinoanda, en Lycie[16].

L'épigraphiste de renom a ainsi montré que les hautes considérations sur la divinité suprême des oracles théologiques ne pouvaient dès lors plus être interprétées comme l'apanage des élites fréquentant les cercles philosophiques, mais qu'elles concernaient également les préoccupations métaphysiques des pèlerins qui venaient consulter Apollon en l'un de ses sanctuaires.

Poursuivant ces conclusions, la brillante fresque de R. Lane Fox situa les oracles théologiques dans la réalité des grands centres oraculaires et dans le paysage de la vie religieuse des habitants du bassin méditerranéen aux premiers siècles de n. ère[17]. Il faut néanmoins regretter que les deux articles de L. Robert ont à ce point dominé la recherche sur les oracles d'Apollon à l'époque impériale que bon nombre de ses conclusions n'ont plus été rediscutées depuis lors.

Sources et méthode

Bien que souvent produites dans un même contexte oraculaire, ces paroles d'Apollon sont accessibles aujourd'hui par le biais de types de documents qui varient en raison de leur support et de leur mode de transmission : certains oracles ont été transmis par la tradition directe et sont conservés par diverses inscriptions, enregistrées sur la pierre pour la postérité ; d'autres révélations du dieu nous sont livrées par la tradition indirecte, à savoir par les citations qu'en ont faites au fil des âges divers auteurs anciens.

Cette différence dans les modes de conservation des textes oraculaires est encore aujourd'hui la cause du cloisonnement entre, d'une part, les travaux des épigraphistes, centrés sur les inscriptions, sans toujours se soucier de la signification historique des oracles, et, d'autre part, les études concernant les auteurs païens et chrétiens. C'est ainsi

---

[16] L. Robert, Un oracle gravé à Oinoanda, *CRAI* 1971, p. 597–619 (désormais cité L. Robert, Oinoanda).

[17] R. Lane Fox, *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*, Londres – New York, 1986 = *Païens et chrétiens : la religion et la vie religieuse dans l'Empire romain, de la mort de Commode au Concile de Nicée*. Traduit de l'anglais par R. Alimi, M. Montabrut, E. Pailler, Toulouse, 1997 [= *Amphi.* 7], p. 179–183 (désormais cité R. Lane Fox, *Pagans and Christians*).

que les oracles théologiques, conservés par la tradition littéraire, ont surtout intéressé les spécialistes de la philosophie religieuse de l'époque impériale, sans être mis en relation avec la vie oraculaire dévoilée progressivement par les publications archéologiques et épigraphiques. Par ailleurs, les études des sanctuaires de Claros et de Didymes se focalisent davantage sur l'histoire de ces institutions que sur le rôle des révélations divines[18].

L'évocation des grandes lignes développées dans la bibliographie moderne montre toutefois que l'analyse de la place et du rôle des textes oraculaires apolliniens dans la société méditerranéenne aux premiers siècles de n. ère ne peut être menée qu'en prenant en considération l'ensemble des textes oraculaires attribués à Apollon pour cette époque, quelle que soit la façon dont ils nous sont parvenus. C'est donc sur la base d'un corpus formé d'inscriptions grecques et latines datant des II^e^ et III^e^ siècles et d'extraits oraculaires livrés par des textes rédigés entre le II^e^ et le VI^e^ siècle que cette étude se propose d'étudier les pratiques et traditions oraculaires dans lesquelles s'inscrit le témoignage divin. Pour ce faire, cette étude accordera tout d'abord davantage de crédit aux auteurs anciens lorsque ceux-ci attribuent des extraits oraculaires à Claros et à Didymes, en dépit des critères externes qui ont poussé les commentateurs à douter de l'authenticité des textes religieux qui y sont cités. L'opinion générale, qui postule une nette séparation entre une pratique dévotionnelle polythéiste et une spéculation métaphysique hénothéiste[19], a trop souvent refusé de situer la genèse des oracles théologiques au sein même des sanctuaires oraculaires. Pourtant, comme l'ont montré les études de L. Robert, on sait que plusieurs de ces oracles théologiques, transmis par les sources chrétiennes, ont été rendus dans les institutions oraculaires de Claros et de Didymes. Dans ce contexte, les oracles qualifiés de « théologiques », que les Anciens présentaient comme des révélations faites par Apollon et dont l'on sait qu'au moins une partie provient de Claros et de Didymes, seront traités au même titre que les autres textes oraculaires émis par les sanctuaires à la même époque.

---

[18] Comme l'excellente étude d'H.W. Parke, *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Londres, 1985.

[19] Voir, par exemple, J.H.W.G. Liebeschuetz, *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford, 1979, p. 235 : « philosophical paganism had no contact with the mass of the population ».

Révélée au gré des découvertes archéologiques, la documentation épigraphique est composée d'inscriptions retrouvées en de multiples endroits, que ce soit là où les pélerins ont jugé bon de graver les paroles divines qu'ils avaient reçues ou sur le site même du sanctuaire oraculaire, comme à Didymes. Seules quelques-unes d'entre elles sont à ce jour dans un état de conservation tel que l'on peut encore y lire la question posée à la divinité ainsi que la réponse fournie par Apollon. Mais, dans la majorité des cas, les pierres ont été à ce point endommagées qu'elles fournissent des informations très incomplètes, que ce soit des fragments de vers, ou seulement des mentions d'oracles. Une des difficultés posée par ce type de sources réside en outre dans l'identification du sanctuaire à l'origine de vers oraculaires retrouvés gravés sur des pierres dispersées dans tout le bassin oriental de la Méditerranée.

Quant à la documentation littéraire, elle a rapporté de nombreux oracles d'Apollon, utilisés pour diverses raisons argumentatives par des auteurs païens, comme Pausanias, Œnomaos de Gadara, Aelius Aristide, Tacite, Porphyre, l'empereur Julien et Macrobe, et par des apologistes chrétiens, comme le Pseudo-Justin, Lactance, Eusèbe de Césarée, Augustin, Didyme l'Aveugle, Cyrille d'Alexandrie, Théodoret de Cyr, Sozomène, Socrate, l'auteur de la *Théosophie* et Jean Malalas. Les difficultés posées par la transmission littéraire d'oracles concernent tant la datation, l'authenticité que la provenance oraculaire de ces textes utilisés dans un contexte souvent totalement étranger à celui de la consultation de l'oracle. En outre, il convient également de prendre en compte le contexte philosophique, apologétique et polémique dans lequel s'insèrent les citations d'oracles pour appréhender avec plus d'acuité la portée de l'utilisation de ces extraits.

La collection des témoignages épigraphiques et littéraires constitue un corpus hétérogène d'environ cent-quarante textes oraculaires, dont la grande majorité a déjà été réunie en ensembles distincts au sein de différents recueils depuis la deuxième moitié du XIX^{e} siècle[20].

---

[20] Parmi ces anciens recueils, signalons G. Wolff, *De philosophia* ; K. Buresch, *Klaros* ; R. Hendess, *Oracula Graeca quae apud Scriptores Graecos Romanosque existant*, Halis Saxonum, 1877 ; E. Cougny, *Epigrammatum Anthologia Palatina cum Planudeis et Appendice Nova.* III *Epigrammatum veterum ex libris et marmoribus ductorum*, Paris, 1890 ; B. Haussouiller, *Études sur l'histoire de Milet et du Didymeion*, Paris, 1902.

Parmi les publications récentes, certains recueils sont régis par le choix d'un sanctuaire, comme c'est le cas des ouvrages d'H.W. Parke et D.E.W. Wormell et de J. Fontenrose pour les oracles de Delphes[21] ; celui de T.L. Robinson, qui n'a malheureusement jamais été publié, et celui de J. Fontenrose pour les oracles de Didymes[22] ; celui de T.L. Robinson et celui de R. Merkelbach et J. Stauber pour les oracles de Claros[23]. Ces ouvrages réunissent les sources épigraphiques et littéraires attribuables à une institution oraculaire précise. D'autres publications rassemblent un même type de document, comme c'est le cas de la vaste collection d'inscriptions métriques de l'orient grec entreprise par R. Merkelbach et J. Stauber, où de nombreux oracles épigraphiques ont été réédités et brièvement commentés[24].

Par ailleurs, alors qu'ils étaient jusqu'il y a peu d'accès difficile ou mal édités, certains textes d'une grande importance pour l'étude des oracles d'Apollon ont connu une récente réédition, permettant de renouveler les points de vue. Ainsi, A. Smith a publié en 1993 une nouvelle recension des fragments de la *Philosophie tirée des oracles* de Porphyre, remplaçant par là le travail de G. Wolff, qui en était resté l'édition de référence pendant presque un siècle et demi[25]. Et puis, outre la révision par H. Erbse de son édition de la *Théosophie* pour la collection Teubner en 1995[26], on doit à P.F. Beatrice une nou-

---

[21] H.W. Parke et D.E.W. Wormell, *The Delphic Oracle*. II. *The Oracular Responses*, Oxford, 1956 ; J. Fontenrose, *The Delphic Oracle : Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, Berkeley, 1978.

[22] T.L. Robinson, *Theological Oracles and the Sanctuaries of Claros and Didyma*, diss. Harvard, 1981 (désormais cité T.L. Robinson, *Theological Oracles*) ; J. Fontenrose, *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1988.

[23] T.L. Robinson, *Theological Oracles* ; R. Merkelbach et J. Stauber, Die Orakel des Apollon von Klaros, *EA* 27 (1996), p. 1–53 (repris dans R. Merkelbach, *Philologica. Ausgewälte Kleine Schriften*, Stuttgart – Leipzig, 1997, p. 155–218) – abrégé Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996).

[24] R. Merkelbach, J. Stauber, *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten*. I. *Die Westküste Kleinasiens von Knidos bis Ilion*, Stuttgart – Leipzig, 1998 (abrégé *SGOst* I, 1998) ; II. *Die Nordküste Kleinasiens (Marmarameer und Pontos)*, Munich – Leipzig, 2001 (abrégé *SGOst* II, 2001) ; III. *Der « Ferne Osten » und das Landesinnere bis zum Tauros*, Munich – Leipzig, 2001 (abrégé *SGOst* III, 2001) ; IV. *Die Südküste Kleinasiens, Syrien und Palestina*, Munich – Leipzig, 2002 (abrégé *SGOst* IV, 2002).

[25] A. Smith, *Porphyrii Philosophi fragmenta*. Edidit A.S. (Fragmenta arabica D. Wasserstein interpretante), BT, Stuttgart – Leipzig, 1993, p. 351–407 (= P. 43).

[26] H. Erbse, *Fragmente griechischer Theosophen*, Hambourg, 1941 [= *Hamburger Arbeiten zur Altertumswissenschaft*. 4] ; Id., *Theosophorum Graecorum Fragmenta*, BT, Stuttgart – Leipzig, 1995. On déplorera cependant les nombreuses fautes de frappes, notamment dans l'accentuation, de cette nouvelle édition.

velle reconstruction de la *Théosophie*, qui tient enfin compte de l'esprit général que devait avoir à l'origine cet ouvrage chrétien[27].

Au vu de la parution récente de ces différents recueils et éditions de textes et de leur grande accessibilité, il a semblé superflu de fournir un corpus complet des oracles d'Apollon à l'époque impériale, avec textes et traductions. En revanche, il a paru utile pour le lecteur d'établir, en annexe de cette étude, un catalogue des oracles apolliniens utilisés, renvoyant aux diverses éditions du texte ainsi qu'aux recueils d'oracles antérieurs. En outre, chaque notice du catalogue renvoie aux pages du texte principal où l'oracle est cité et/ou étudié. Quant au texte ancien des oracles, il est reproduit et traduit uniquement lorsqu'il en est précisément question au cours de l'étude, chaque citation renvoyant au catalogue en annexe. Sauf mention explicite, les traductions proposées sont celles de l'auteur.

D'un dieu citoyen à un dieu prophète

On ne répétera sans doute jamais assez que, dans l'Antiquité classique, religion et politique étaient à ce point intimement liées qu'il est impossible d'étudier l'une sans toucher à l'autre[28]. En effet, en Grèce comme à Rome, la pratique de la religion se confondait avec la vie politique de la cité. Par l'établissement de mythes et de rites, la religion était, pour les Anciens, un moyen de structurer l'univers, d'ordonner le chaos et de le rendre intelligible[29]. Ce système de pratiques et de croyances religieuses était dépourvu de normes révélées et d'autorité théologique centralisée ; c'était la cité qui garantissait,

---

[27] P.F. Beatrice, *Anonymi Monophysitae Theosophia. An Attempt at Reconstruction*, Leyde, 2001 [= *VChr Suppl.* 56].

[28] Voir J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, 1985², p. 355–370 ; M.I. Finley, *Politics in the Ancient World*, Cambridge, 1983, p. 93–96 ; S.R.F. Price, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984, p. 15–16 ; L. Bruit Zaidman et P. Schmitt Pantel, *La religion grecque dans la cité grecque à l'époque classique*, Paris, 1989, p. 47–80 ; C. Sourvinou-Inwood, What is Polis Religion ?, *in* O. Murray et S. Price (éd.), *The Greek City. From Homer to Alexander*, Oxford, 1990, p. 295–322 ; B. Dignas, *Economy of the Sacred in Hellenistic and Roman Asia Minor*, Oxford, 2002, p. 1–14.

[29] Voir R. McMullen, *Paganism in the Roman Empire*, New Haven – Londres, 1981, p. 1–18 ; L. Couloubaritsis, Genèse et structure dans le mythe hésiodique des races, *in* F. Blaise, P. Judet de la Combe, P. Rousseau (éd.), *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Lille, 1996, p. 479–518.

tout en l'incarnant, l'autorité institutionnelle capable de réguler les rapports entre les citoyens et le monde divin. Selon l'expression consacrée de J. Scheid, les dieux eux-mêmes étaient considérés comme des citoyens, en ce sens qu'ils participaient à la prise de décision publique et tempéraient le pouvoir conféré aux magistrats[30]. Quant aux hommes, leur vie était structurée par les différents cultes organisés par la cité, et ce compris la gestion des sanctuaires, la promulgation de lois cultuelles, ou encore l'observance de calendriers sacrés.

Dans ce cadre, la divination par les oracles, qui était un des seuls moyens directs d'acccéder au monde divin, constituait pour la communauté civique une façon de s'assurer une confirmation divine non seulement de ses actes politiques, militaires ou cultuels, mais aussi de son histoire et de façon plus générale de son identité[31]. La prise de l'avis du dieu avait lieu dans un sanctuaire oraculaire, site sacré administré par la cité où des membres du clergé étaient chargés au nom des leurs d'interpréter les messages divins et de communiquer de la sorte avec les hommes. Par le truchement du dieu, des prêtres et des consultants venus questionner la divinité, la consultation de l'oracle s'avère être un phénomène complexe concentrant, en un même endroit, les diverses composantes d'une communauté religieuse définie par des règles et des référents culturels qui lui sont propres.

Aux premiers siècles de n. ère, alors que le monde hellénophone était sous le contrôle de Rome et englobé dans un même gigantesque ensemble politique, l'Empire, les cités grecques ont continué, sans rupture apparente, à honorer leurs dieux comme elles le faisaient aux époques archaïque, classique et hellénistique[32]. En effet, héritant de l'attitude des rois hellénistiques, les empereurs romains ont toujours exprimé la volonté de respecter les traditions religieu-

---

[30] J. Scheid, *Religion et piété à Rome*, Paris, 1985, p. 51–55 ; Id., *La religion des Romains*, Paris, 2002², p. 124–128.

[31] Voir J.-P. Vernant (éd.), *Divination et rationalité*, Paris, 1974, p. 13 ; C. Sourvinou-Inwood, What is Polis Religion ?, *in* O. Murray et S. Price (éd.), *The Greek City. From Homer to Alexander*, Oxford, 1990, p. 295–322 ; R. Parker, Greek States and Greek Oracles, *in* P.A. Cartledge et F.D. Harvey (éd.), *Crux. Essays presented to G.E.M. de Ste. Croix on his 75th birthday. History and Political Thought*, Exeter, 1985, p. 298–326.

[32] Voir F. Millar, The Greek City in the Roman Period, *in* M.H. Hansen (éd.), *The Ancient Greek City-State, Symposium on the Occasion of the 250th Anniversary of the Royal Danish Academy of Sciences and Letters, July 1–4, 1992*, Copenhague, 1993 [= *Historiske-filosofiske Meddelelser*. 67], p. 232–260 ; M. Beard, J. North et S.R.F. Price, *Religions of Rome*. I. *A History*, Cambridge, 1998, p. 339–342.

ses des peuples conquis, aussi longtemps qu'elles ne menaçaient pas le fonctionnement de l'Empire[33]. Ainsi, dans les provinces hellénisées de l'Empire, les cultes traditionnels furent maintenus et continuèrent de jouer un rôle important dans la vie civique et religieuse des communautés, du moins jusqu'au début du IV^e^ siècle.

Tout comme les autres lieux de culte, les sanctuaires oraculaires étaient par conséquent encore en activité aux trois premiers siècles de n. ère : les prêtres en charge de cette institution religieuse civique répondaient aux questions des consultants et traduisaient les prophéties divines. Partant, la tradition révélée païenne dépendait, même à cette époque, d'un dieu citoyen, qui tâchait, par ses prédictions, de satisfaire les attentes des consultants, tout en veillant à servir les intérêts de sa communauté civique. Il convient dès lors de replacer le recours à l'oracle, non plus seulement dans le cadre d'une mantique privée, comme on le suppose généralement depuis G. Wolff, mais aussi, et surtout, dans le cadre de la cité gréco-romaine, comme nous y incitent au demeurant les sources elles-mêmes. En effet, alors que le postulat selon lequel le sentiment civique serait mort lors la bataille de Chéronée, ou encore lors de l'accession d'Auguste au trône, a eu la vie longue, les études récentes insistent toutefois sur la vivacité de la vie civique, durant toute la période hellénistique et sous l'Empire romain, au moins jusqu'au IV^e^ siècle[34].

La première partie de ce travail s'interrogera successivement sur les enjeux de la demande d'un oracle, ceux de sa production par le sanctuaire et encore ceux de sa réception par le consultant. Sous un angle peu étudié, on approchera ainsi la pratique de la religion des communautés hellénophones de l'Empire romain, mais aussi, de façon plus générale, le vaste problème posé par la constitution de leurs identités politiques, culturelles et religieuses. Le recours aux textes sacrés imputés à un Apollon citoyen fournit de la sorte un

---

[33] Voir M. Goodman, *The Roman World 44 BC – AD 180*, Londres – New York, 1996, p. 287–299 ; B. Dignas, *Economy of the Sacred in Hellenistic and Roman Asia Minor*, Oxford, 2002, p. 139–217.

[34] Voir, notamment, Ph. Gauthier, Les cités hellénistiques, *in* M.H. Hansen (éd.), *The Ancient Greek City-State, Symposium on the Occasion of the 250th Anniversary of the Royal Danish Academy of Sciences and Letters, July, 1–4 1992*, Copenhague, 1993 [= *Historiske-filosofiske Meddelelser*. 67], p. 211–231 ; F. Millar, The Greek City in the Roman Period, *in Ibid.*, p. 232–260 ; P. Le Roux, Les cités de l'empire romain de la mort de Commode au Concile de Nicée, *Pallas Hors Série. L'empire romain de 192 à 325*, 1997, p. 31–55.

éclairage nouveau sur la permanence et l'évolution des principes fondamentaux de la cité grecque aux premiers siècles de n. ère. Plus encore, les différents usages des paroles d'un dieu citoyen illustrent comment les communautés grecques de l'époque impériale ont tenté d'adapter leur culture civique et religieuse traditionnelle à un nouveau contexte politique, celui de l'Empire romain.

À partir du IV^e^ siècle, le recours aux paroles d'Apollon change fondamentalement de référent. À la suite des problèmes politiques et économiques qu'a connus l'Empire au cours du III^e^ siècle, le gouvernement des Tétrarques va mener une vaste politique de restauration, au cours de laquelle les cités grecques, et par conséquent les sanctuaires qui leur étaient attachés, vont connaître des perturbations, ou du moins des changements, considérables. Leur gestion sera modifiée et leur autonomie diminuée. Dans le même temps, les communautés chrétiennes vont profiter de ces années de trouble pour se structurer. Et l'Église va progressivement exercer une autorité religieuse extra-civique, endossant du même coup le rôle de garant théologique qui auparavant était celui de la cité.

Dans ce contexte, la référence à un dieu citoyen va progressivement céder sa place à celle d'un dieu prophète, et les moyens de communiquer avec les hommes et d'agir sur la société de ce dernier vont être comparés aux fonctions prophétiques du Dieu de la tradition judéo-chrétienne. C'est donc dans un contexte tout autre que seront désormais invoqués les oracles des dieux traditionnels : sans plus se référer au cadre de la cité où elles avaient trouvé leur origine, les Anciens vont s'emparer des paroles d'Apollon pour renforcer et même cautionner le fonds idéologique de la politique anti- ou pro-chrétienne menée par les autorités impériales.

La deuxième partie de cet ouvrage s'attachera dès lors à analyser la place accordée aux paroles d'un dieu prophète au sein des violents débats et combats entre païens et chrétiens à partir du milieu du III^e^ siècle. Les divers contextes de réutilisation des oracles d'Apollon permettent aussi de mieux cerner la façon dont l'hellénisme a été reçu, perçu et réinterprété au sein de la vive polémique qui opposait païens et chrétiens. Les multiples interprétations auxquelles ont été soumis les oracles illustrent alors la façon dont les intellectuels au service de la politique ont tenté de venir en renfort à la cause de leur parti.

Ainsi menée, l'étude de la référence aux paroles d'Apollon à l'époque impériale montre comment une tradition révélée, à l'origine orale, a été mise par écrit puis recueillie et transmise dans des contextes variés. L'évolution du statut et du rôle des oracles dans un Empire romain en pleine mutation, depuis l'âge d'or des Antonins jusqu'à la période qui a vu l'affirmation d'une Église chrétienne toute puissante, permet d'appréhender sous un angle nouveau les phénomènes complexes qui ont donné lieu à la transition entre le monde antique classique et le monde byzantin.

PREMIÈRE PARTIE

PAROLES D'UN DIEU CITOYEN

CHAPITRE I

CADRE INSTITUTIONNEL

La tradition révélée rapportée par les Anciens à Apollon trouvait son origine dans une institution religieuse, le sanctuaire oraculaire, dont le fonctionnement était pris en charge par la cité de laquelle il dépendait et où l'on s'adressait à un dieu intimement lié à la vie de la communauté civique. Afin de mieux appréhender le contexte historique dans lequel les hommes se référaient, sous l'Empire, à l'autorité de paroles d'un dieu citoyen, ce premier chapitre investiguera le cadre institutionnel donnant lieu à la consultation du dieu et puis à la production des oracles d'Apollon.

Sans retracer systématiquement l'histoire des différents lieux de culte[1], on évoquera les institutions émettrices de textes oraculaires, en abordant au préalable la problématique de l'attribution à un centre oraculaire donné d'un texte imputé à Apollon dans les sources anciennes. Ensuite, on envisagera les modalités selon lesquelles la révélation divine était produite et puis transmise et archivée, notamment par l'évocation du personnel sacré qui officiait dans l'enceinte des institutions religieuses. Finalement, l'étude de la clientèle des différents sanctuaires viendra compléter cette évocation du cadre institutionnel, et donc civique, dans lequel s'inscrivaient les paroles d'Apollon.

I. Institutions productrices de textes révélés

Si l'on connaît de nombreux sanctuaires d'Apollon encore en activité aux premiers siècles de notre ère[2], rares sont les institutions

[1] Pour cela, on consultera les travaux classiques d'H.W. Parke et D.E.W. Wormell, *The Delphic Oracle*. I. *The History*, Oxford, 1956 ; H.W. Parke, *Greek Oracles*, Londres, 1967 ; Id., *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Londres, 1985.

[2] Pour une liste de ces sanctuaires, voir K. Latte, *sv.* Orakel, *RE* 18, 1 (1939), col. 829–866 ; H.W. Parke, *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Londres, 1985, p. 171–197 ; V. Rosenberger, *sv.* Orakel, *DNP* 9 (2000), col. 2–7 et dernièrement T. Curnow, *The Oracles of the Ancient World : a Complete Guide*, Londres, 2004 (pour l'Asie mineure : p. 121–153).

religieuses auxquelles nous pouvons associer des textes oraculaires précis.

On sait, par exemple, que le dieu rendait encore à l'époque impériale des oracles à Gryneion, sanctuaire au nord de Claros où Aelius Aristide s'arrêta et fit un sacrifice à Apollon[3], à Chrysè, centre oraculaire connu dès l'époque archaïque et en activité durant toute l'époque hellénistique et jusqu'au III^e^ siècle, époque à laquelle Ménandre le rhéteur décrit le sanctuaire[4], ou encore à Séleucie du Calycadnos, où un Apollon Sarpédonios prophétisait encore au III^e^ siècle[5]. À Hiérapolis en Phrygie, un oracle alphabétique datant de la deuxième moitié du I^er^ siècle av. n. ère a été rendu par la divinité locale, baptisée Apollon *Kareios*[6]. Conforme à un type de divination répandu dans la région, cet oracle est formé de vingt-quatre vers dont l'acrostiche forme l'alphabet grec. Trois autres oracles trouvés dans les fouilles du temple hiérapolitain datés du II^e^ siècle de n. ère pourraient aussi être attribués à cet Apollon local[7], bien qu'ils soient généralement considérés comme des oracles clariens (voir *infra*).

Il existe toutefois trois institutions oraculaires majeures qui étaient encore en activité à l'époque impériale et pour lesquelles on dispose de textes oraculaires d'Apollon : Delphes, Didymes et Claros.

---

[3] Aelius Aristide, *Discours sacrés* V 7. Voir H.W. Parke, *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Londres, 1985, p. 171–176.

[4] Voir D.A. Russel et N.G. Wilson, *Menander Rhetor*, Oxford, 1981, p. xxxiv–xl ; H.W. Parke, *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Londres, 1985, p. 176–178 ; M. Weißenberger, Menandros n° 12 Rhetor, *DNP* 7 (1999), col. 1221–1222. Pour un oracle rendu à l'époque hellénistique, voir H. Hommel, Das Versorakel des gryneischen Apollon, *Philologus* 102 (1958), p. 84–92 (repris dans H. Hommel, *Sebasmata. Studien zur antiken Religionsgeschichte und zum frühen Christentum*. I, Tübingen, 1983 [= *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament.* 31], p. 228–237) ; R. Merkelbach, Ein Orakel des gryneischen Apollon, *ZPE* 5 (1970), p. 48.

[5] Cat. 140. Voir C. Nissen, Un oracle médical de Sarpédon à Séleucie du Calycadnos, *Kernos* 14 (2001), p. 111–131.

[6] G. Pugliese Carratelli, Χρησμοί di Apollo Kareios e Apollo Klarios a Hierapolis in Frigia, *ASAA* 41–42 (1963–64), p. 351–370 n° I p. 353, et p. 355–357 ; M.L. West, Oracles of Apollo Kareios. A revised text, *ZPE* 1 (1967), p. 183–187 (p. 183–184) (Cat. 22). Voir T. Ritti, *Hierapolis. Scavi e ricerche*. I. *Fonti letterarie ed epigrafiche*, Rome, 1985 [= *Archaeologica.* 53], p. 129–137, pl. 22 ; G. Petzl, *rec.* « T. Ritti, Hierapolis. Scavi e ricerche. I. », *BJ* 187 (1987), p. 792–798 (p. 796–797).

[7] C'est l'avis d'H.W. Parke, *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Londres, 1985, p. 181–182.

A. Authenticité et attributions des textes oraculaires

Lorsque l'on dirige son champ d'investigation vers la pratique oraculaire, il convient avant tout de poser la délicate question de l'authenticité du texte oraculaire étudié. En effet, pour comprendre le fonctionnement de l'institution de l'oracle ainsi que les modalités de la consultation, il est indispensable de distinguer les textes qui ont été rédigés au sein du sanctuaire des autres extraits attribués *a posteriori* à Apollon. Ensuite, il convient de s'interroger sur l'attribution à une institution religieuse précise d'un texte oraculaire transmis sans mention de son sanctuaire d'origine.

Rappelons toutefois que la question de l'origine, et donc de l'authenticité, des textes oraculaires reflète essentiellement une problématique contemporaine. En effet, dans l'Antiquité, l'attitude par rapport à l'authenticité ou la falsification d'un texte révélé était nettement moins tranchée. On sait que la fabrication d'oracles était une pratique courante dans l'Antiquité païenne et chrétienne[8]. Profitant de l'autorité et du prestige de Delphes, nombreux furent ceux qui imitèrent les vers pythiens pour rehausser l'éclat d'une action politique ou même pour en asseoir la légitimité. Hérodote, Thucydide et Aristophane décrivent également l'action des χρησμολόγοι, ces collectionneurs et interprètes d'oracles ambulants, qui n'hésitaient pas à fournir des prédictions adaptées aux circonstances[9]. Quelle que soit la provenance des textes divins, à partir du moment où ils étaient attribués à une autorité religieuse, ces écrits constituaient pour les Anciens une prophétie digne de foi.

L'attitude des commentateurs modernes vis-à-vis des réponses d'Apollon transmis par les sources littéraires, et d'autant plus les sources

---

[8] Voir W. Speyer, *Die literarische Fälschung im Heidnischen und Christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung*, Munich, 1971 [= *Handbuch der Altertumswissenschaft*. 1, 2], p. 142–149, 246–252, 278.

[9] Hérodote VII 6, 3 ; Thucydide II 8, 2 ; 21, 3 ; 54, 1–5 ; V 26, 3, 4 ; VIII 1, 1 ; Aristophane, *Oiseaux* v. 960–990 ; *Paix* v. 1023–1032, v. 1043–1126, *etc.* Voir K. Latte, *sv.* Orakel, *RE* 23, 1 (1939), col. 829–866 (col. 851–852) ; M.P. Nilsson, *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece*, Lund, 1951, p. 130–132 ; H.W. Parke, D.E.W. Wormell, *The Delphic Oracle*. II. *The Oracular Responses*, Oxford, 1956, p. xv–xvi ; J. Fontenrose, *The Delphic Oracle : Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, Berkeley, 1978, p. 154–157 ; D.E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids, 1983, p. 40.

chrétiennes, s'est dans la plupart des cas caractérisée par une vive suspicion portant sur l'origine païenne des extraits apolliniens, même lorsque ceux-ci étaient rapportés à un sanctuaire oraculaire précis.

Il est vrai que P. Batiffol a jadis montré que, parmi les textes rattachés par les auteurs chrétiens à la production oraculaire d'Apollon, il en existe une série dont l'origine doit clairement être imputée à une plume chrétienne : ces oracles, au même titre que les *Oracles Sibyllins*, sont des pseudépigraphes, rédigés par des chrétiens qui placent sous l'autorité d'une grande figure de révélation païenne un texte qui incite à l'adoption de la foi chrétienne[10]. Plusieurs raisons ont poussé les auteurs modernes à considérer que de nombreux oracles apolliniens transmis par la tradition chrétienne avaient été, de façon similaire, forgés de toutes pièces par des auteurs païens ou chrétiens.

Pourtant, dès les premières études sur les oracles de l'époque impériale, A.D. Nock a suggéré que certains « oracles théologiques » devaient être considérés comme d'authentiques oracles émanant des sanctuaires apolliniens de Claros et de Didymes. En cela, le commentateur accordait pour la première fois du crédit aux auteurs anciens qui, à l'instar de Lactance, Porphyre ou Eusèbe, précisent quelquefois l'origine des oracles qu'ils utilisent.

La suspicion portée sur l'authenticité des oracles est généralement fondée sur des éléments de critique externe, comme la date tardive de la composition des œuvres qui les utilisent, leur proximité « spatiale » avec des prophéties de fabrication chrétienne, ou encore leur réutilisation dans un but apologétique, ainsi que sur des éléments de critique interne, comme les thèmes abordés ou encore le vocabulaire utilisé[11].

Dans cet esprit, H. Lewy, dans une étude posthume publiée en 1956, récusa l'origine clarienne donnée par Lactance à un célèbre

---

[10] P. Batiffol, Oracula Hellenica, *RBi* 13 (1916), p. 177–199 (p. 193–199).

[11] Voir les différents arguments de P. Batiffol, Oracula Hellenica, *RBi* 13 (1916), p. 177–199 (p. 195–198) ; A. von Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*. II, 2 Leipzig, 1958², p. 157 ; J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig-Berlin, 1907, p. 268 n. 2, qui parle de « platonischer Fabrik » ; N. Zeegers-Vander Vorst, *Les citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du II^ème^ siècle*, Louvain, 1972 [= *Recueil des travaux d'Histoire et de Philologie*. 4 fasc. 47], p. 219 ; R. Van den broek, Four Coptic Fragments of a Greek Theosophy, *VChr* 32 (1978), p. 118–142 (p. 138) ; M. Dzielska, *Apollonius of Tyana in Legend and History*, Rome, 1986 [= *Problemi e ricerche di storia antica*. 10], p. 119.

oracle qui s'exprimait sur la divinité suprême. Pour lui, « the attribution to Apollo of Colophon is certainly erroneous, as the contents of the oracle prove »[12]. Poursuivant, l'auteur proposa de rattacher plusieurs oracles apolliniens de la *Théosophie* au corpus des *Oracles chaldaïques*, ces révélations divines en vers auxquelles se réfèrent certains philosophes néoplatoniciens et qui décrivent un système cosmologique et sotériologique accompagné d'instructions rituelles[13].

Les auteurs modernes ont pourtant témoigné moins de méfiance à l'égard d'autres oracles conservés et cités dans les mêmes conditions, comme dans l'œuvre d'Eusèbe de Césarée, dont la démarche se rapproche de celle de son contemporain Lactance. Critiqués pour les pratiques polythéistes qu'ils prônaient, ces vers d'Apollon véhiculent un thème qui correspondait évidemment mieux à la représentation classique de l'oracle païen. Par exemple, pour montrer que les démons païens sont les serviteurs de certains dieux, Eusèbe introduit un oracle qu'il assure provenir des Branchides, c'est-à-dire du sanctuaire de Didymes[14]. Ce texte, qui fait référence à la mythologie classique et met en scène plusieurs divinités traditionnelles, comme Dionysos, Artémis et Pan, n'a, pour cette raison, pas été pas victime du soupçon des auteurs modernes, qui l'ont compté sans hésitation parmi les oracles didyméens[15].

Par ailleurs, certains spécialistes ont également jugé que certaines prophéties attribuées à Apollon, comme celles transmises par la *Philosophie tirée des oracles* de Porphyre, n'avaient pas été produites à la suite de la consultation de l'oracle au sein d'un des sanctuaires apolliniens, mais bien lors de rites de divination privés, et que ces

---

[12] H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Le Caire, 1956 (nouvelle édition par M. Tardieu, Paris, Études Augustiniennes, 1978[2] – désormais cité H. Lewy, *Chaldaean Oracles*), p. 19 n. 46.

[13] H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 3–65. Nous reviendrons sur les arguments de l'auteur dans le chapitre III.

[14] Eusèbe, *Préparation évangélique* V 6, 1 (Cat. 73) : ὁ ἐν Βραγχίδαις Ἀπόλλων.

[15] Voir G. Wolff, *De philosophia*, p. 129 ; H.W. Parke, *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Londres, 1985, p. 88–89 (p. 89 : « There is no reason not to treat this as a perfectly authentic response of the Didymeaen Apollo. ») ; O. Zink, *Eusèbe de Césarée. La Préparation Évangélique. Livre IV–V, 1–17*. Introduction, traduction et annotation par O.Z. ; texte grec révisé par É. des Places, SC nº 262, Paris, 1979, p. 280 n. 1. J. Fontenrose considère encore cet oracle « not genuine », voir J. Fontenrose, *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley – Los Angeles – London, 1988, p. 158, 217.

révélations émaneraient de prophètes individuels ou de médiums en transe[16]. Dans son analyse de l'oracle d'Apollon sur l'âme de Plotin, R. Goulet a repris cette hypothèse et a tenté de montrer que l'hymne apollinien transmis par Porphyre dans la *Vie de Plotin* avait été rendu à la suite d'un rituel de type théurgique, tout comme d'autres textes apolliniens de la *Philosophie tirée des oracles*[17].

Il est probable en effet que « l'on pouvait consulter Apollon ou telle autre divinité autrement qu'en effectuant le pèlerinage à son sanctuaire[18] », que ce soit par le biais de personnes inspirées ou de rites théurgiques, et d'autant plus, ajoutera-t-on, à partir du moment où les sanctuaires n'étaient plus en mesure d'accomplir cette tâche. Cependant, les exemples proposés par R. Goulet pour appuyer son hypothèse ne suffisent pas à montrer que, parmi les textes aujourd'hui attribués à Apollon, certains avaient été produits lors de rites exécutés en dehors d'une structure religieuse telle que le sanctuaire oraculaire : aucun parallèle proposé ne fournit un texte spécifiquement attribué à Apollon qui aurait été obtenu lors d'une séance de divination privée, et la plupart des exemples sont antérieurs ou largement postérieurs à l'époque qui nous concerne.

Sur cette question délicate et encore insoluble aujourd'hui, on retiendra qu'en ce qui concerne les textes oraculaires attribués explicitement à Apollon qui nous sont parvenus, nous avons trop peu d'éléments pour affirmer que certains d'entre eux ont été rendus lors de tels rites privés.

Pour résumer, les diverses tentatives de rattacher certains oracles d'Apollon à d'autres oracles fictifs témoignent de la difficulté qu'ont éprouvée les chercheurs modernes à admettre qu'ils constituent d'authentiques textes issus des sanctuaires païens. Ce malaise a été engendré, d'une part, par le contenu de certaines de ces révélations divines, commun à plusieurs systèmes philosophiques ou religieux de

---

[16] G. Wolff, *De philosophia*, p. 102 ; J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig – Berlin, 1907, p. 268 n. 2 ; J. Bidez, *Vie de Porphyre*, p. 19 n. 1 ; E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1959, p. 287 ; H.W. Parke, *Greek Oracles*, Londres, 1967, p. 146.

[17] R. Goulet, L'oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin*, *in* L. Brisson *et al.*, *Porphyre. La Vie de Plotin*. I. *Travaux préliminaires et index grec complet*, Paris, 1982 [= *Histoire des doctrines de l'Antiquité classique*. 6], p. 371–412 (p. 380–388).

[18] R. Goulet, Ibid., p. 381.

la fin de l'Antiquité et, d'autre part, par les conditions actuelles de transmission de ces extraits apolliniens.

Avant d'envisager la production de textes révélés au sein des institutions oraculaires de Delphes, Didymes et Claros, il reste à s'interroger sur l'origine des oracles, transmis par l'épigraphie ou la littérature, qui ne sont attribués à aucune institution religieuse.

Le débat contemporain sur l'authenticité des textes apolliniens a essentiellement été illustré par les travaux de H.W. Parke, D.E.W. Wormell et de J. Fontenrose sur les textes oraculaires de Delphes et de Didymes[19]. Les conclusions des premiers étaient très sceptiques quant à la certitude de lire un jour de « vrais » oracles delphiques[20]. J. Fontenrose a repris leur travail et mis en œuvre une classification complexe, au sein de laquelle il distinguait oracles historiques, quasi-historiques et légendaires, classifications dont il faut regretter le manque d'assise historique.

Sans céder à la tentation d'un hypercriticisme qui nous pousserait à rejeter toute attribution d'un texte oraculaire à une institution religieuse, ce chapitre introductif présentera brièvement les sources anciennes relatives à la production oraculaire des trois principaux sanctuaires où répondait encore un Apollon citoyen. Ainsi, on accordera du crédit aux auteurs anciens lorsqu'ils mentionnent le sanctuaire d'origine d'un extrait oraculaire. On évoquera également, lorsque cette mention fait défaut, les différents principes adoptés par les chercheurs actuels pour attribuer tel extrait oraculaire à telle institution religieuse : ceux-ci sont généralement fondés sur des critères historiques, comme le lien privilégié tissé entre une cité et un centre oraculaire ; sur des critères littéraires, comme la présence d'un vocabulaire jugé caractéristique ; ou encore des critères formels, comme l'emploi d'une formulation spécifique.

---

[19] H.W. Parke et D.E.W. Wormell, *The Delphic Oracle*. I. *The History*. II. *The Oracular Responses*, Oxford, 1956 ; J. Fontenrose, *The Delphic Oracle : Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, Berkeley, 1978 ; J. Fontenrose, *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1988. Voir aussi L. Maurizio, Delphic Oracle Performances : Authenticity and Historical Evidence, *ClAnt* 16 (1997), p. 308–334.

[20] H.W. Parke et D.E.W. Wormell, *The Delphic Oracle*. II. *The Oracular Responses*, Oxford, 1956, p. xxi : « There are thus practically no oracles to which we can point with complete confidence in their authenticity. Nor can we expect to establish any general criteria of genuineness. »

B. Oracles de Delphes ?

L'activité de Delphes à l'époque impériale est mal connue ; la documentation ancienne sur le sujet est ténue. Plus encore, l'idée du déclin inéluctable du sanctuaire phocidien, stigmatisée par Plutarque, est encore tenace chez les auteurs modernes, pour qui la splendeur passée de Delphes était révolue depuis que les Romains avaient pris possession du territoire et qu'ils supervisaient la politique des cités grecques[21].

Ce qui est sûr, c'est que Delphes ne possédait plus aux premiers siècles de n. ère son rayonnement international ni sa suprématie d'antan, victime de l'essor économique, culturel et politique des cités d'Asie mineure au profit de la vieille Grèce. On admet néanmoins que le sanctuaire phocidien préserva son autorité religieuse au sein des cités grecques, que ce soit dans celles qui furent fondées à la suite d'une consultation d'Apollon de Delphes, ou dans les cités hellénisées tardivement, comme Thessalonique ou Sidè et Pamphilè, en Pamphylie[22]. Par l'organisation de fêtes pythiques, nommées Πύθια ou ἀγῶνες ἰσοπύθιοι, imitation des concours perpétués à Delphes depuis le VI^e^ siècle av. n. ère, ou par l'instauration d'un culte à Apollon *pythios*, comme à Thasos et à Hiérapolis, de nombreuses cités, surtout en Asie mineure, ont continué d'être attirées par l'aura du sanctuaire de Delphes, ou du moins par le prestige de sa mémoire[23].

Quant au site oraculaire lui-même, les spécialistes s'accordent sur le fait que Delphes était devenue, à l'époque impériale, un lieu de tourisme culturel, témoin prestigieux de la splendeur passée de la civilisation grecque, que le pouvoir romain, et notamment les empereurs, ne manquèrent pas d'entretenir[24].

---

[21] Voir G. Daux, *Delphes au II^e^ et au I^er^ siècle depuis l'abaissement de l'Étolie jusqu'à la paix romaine 191–31 av. J.-C.*, Paris, 1936, p. 608 ; H.W. Parke, *A History of the Delphic Oracle*, Oxford, 1939 ; A. Lentakis, Ἄνοδος και πτώση του μαντείου των Δελφών. Τα κύρια αίτια, *in* A. Jacquemin (éd.), *Delphes cent ans après la Grande fouille. Essai de Bilan. Actes du Colloque International organisé par l'École Française d'Athènes, Athènes-Delphes 17–20 septembre 1992*, Athènes, 2000 [= *BCH Suppl.* 36], p. 35–51.

[22] Voir P. Weiss, Ein agonistisches Bema und die isopythischen Spiele von Side, *Chiron* 11 (1981), p. 315–346 ; *Bull.ép.* 1982 n° 450 ; C. Roueché, Rome, Asia and Aphrodisias in the Third Century, *JRS* 71 (1981), p. 103–120.

[23] Voir M. Wörrle, Delphes et l'Asie Mineure : pourquoi Delphes ?, *in* A. Jacquemin (éd.), *Delphes cent ans après la Grande fouille. Essai de Bilan. Actes du Colloque International organisé par l'École Française d'Athènes, Athènes-Delphes 17–20 septembre 1992*, Athènes, 2000 [= *BCH Suppl.* 36], p. 157–165.

[24] Voir par exemple C. Vatin, Les empereurs du IV^e^ siècle à Delphes, *BCH* 86

Mais, déploré à maintes reprises, le silence de la Pythie a-t-il été réel ? Et faut-il accorder du crédit au passage dans lequel Lactance écrit non sans ironie : *Apollo enim, quem praeter ceteros diuinum maximeque fatidicum existinant, Colophone respondens, quo Delphis, credo, migrauerat amoenitate Asiae ductus*[25] (« Ainsi Apollon, qu'ils considèrent plus que tous les autres divin et comme l'oracle par excellence, donnant ses réponses à Colophon, où il s'était rendu depuis Delphes, je crois, attiré par le charme de l'Asie . . . ») ? Si Plutarque n'a cessé de se plaindre de la décadence du sanctuaire delphique et de la pauvreté des oracles, qu'il estime de qualité médiocre et de faible intérêt, il rapporte tout de même que des oracles y étaient encore rendus[26]. Les sources attestent même le fonctionnement du culte au moins jusqu'à la période constantinienne[27].

Un oracle imputé à l'Apollon pythien (χρησμὸς τοῦ Πυθίου) et daté de la fin du III^e^ siècle a été découvert à Tralles, en Carie[28]. Mais rien n'est moins sûr que l'oracle, qui prescrit d'établir un culte à Poséidon Seisichtôn, destiné à protéger les citoyens des tremblements de terre, ait effectivement été émis par les autorités delphiques.

Pour R. Lane Fox, un oracle trouvé à Hiérapolis prescrivant d'élever une statue d'Apollon Clarios, pourrait également être attribué au dieu de Delphes[29]. En raison des nombreux parallèles qu'offre le corpus des oracles clariens, il me semble plus prudent de rattacher l'oracle à la production oraculaire de Claros (voir *infra*).

Si l'on suit H.W. Parke et D.E.W. Wormell, un oracle rapporté par Porphyre rendu aux Athéniens pourrait également provenir du sanctuaire delphique[30]. Sans qu'on puisse la démontrer avec certi-

---

(1962), p. 229–241 ; J. Pouilloux, Delphes et les Romains, *in* J. Pouilloux, *D'Archiloque à Plutarque. Littérature et réalité*, Lyon – Paris, 1986, p. 338–344 ; S. Levin, The Old Greek Oracles in Decline, *ANRW* II 18, 2 (1989), p. 1599–1649 ; A. Jacquemin, Delphes au II^e^ siècle après J.-C. : un lieu de la mémoire grecque, *in* S. Saïd (éd.), *῾ΕΛΛΕΝΙΣΜΟΣ. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*, Leyde, 1991, p. 217–231.

[25] Lactance, *Institutions divines* I 7, 1.

[26] Plutarque, *De Pythiae oraculis* 408 bc.

[27] Voir P. Athanassiadi, The Fate of Oracles in Late Antiquity : Didyma and Delphi, *DeltChAE* 15 (1989–1990), p. 271–278 (p. 274–278).

[28] A.-M. Hauvette-Besnault et M. Dubois, Inscriptions de Tralles, *BCH* 5 (1881), p. 340–348, n° 1 p. 340–342 = *I.Tralleis* 1 = *SGOst* I, 1998, n° 02/02/01 (Cat. 52).

[29] R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, p. 247–248.

[30] Porphyre F 338 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* VI 2, 2–3, 1 (Cat. 115). Voir H.W. Parke et D.E.W. Wormell, *The Delphic Oracle*. II. *The Oracular Responses*, Oxford, 1956, n° 470, p. 374–375.

tude, la proposition d'une origine delphique pour cet oracle peut raisonnablement être avancée, puisque, de toute Antiquité, les citoyens d'Athènes furent les consultants les plus célèbres et les plus assidus du sanctuaire phocidien et que, d'après notre documentation, ils ne se seraient jamais déplacés jusqu'à Claros ou Didymes. Quant à la datation, on verra plus loin que Porphyre n'a pas utilisé les anciens oracles transmis par la tradition littéraire, mais qu'il se réfère plus vraisemblablement à des révélations de son temps. Rien ne s'oppose donc à l'hypothèse d'une datation basse pour l'oracle rendu aux Athéniens par Delphes.

On peut encore mentionner des traditions tardives et peu établies, qui rapportent que l'empereur Julien envoya à Delphes son médecin Oribase ou encore que la Pythie se prononça sur la différence entre les philosophes Porphyre et Jamblique[31].

Si l'on voit que Delphes a conservé son prestige religieux au sein des cités hellénisées au cours des siècles, certainement jusqu'à la fin du III^e^ siècle et sans doute encore durant le IV^e^ siècle, la pauvreté de la documentation relative aux oracles émis par Delphes rend problématique toute tentative d'étude de l'activité oraculaire du sanctuaire aux premiers siècles de notre ère.

C. Oracles de Didymes

Grand centre oraculaire depuis l'époque archaïque, le sanctuaire de Didymes a connu, à l'époque impériale, un renouveau impressionnant et s'est mis à émettre de nombreux oracles, qui nous sont parvenus tant par le biais de l'épigraphie que par celui de la littérature.

Ainsi, l'activité oraculaire de l'institution didyméenne est connue pour l'essentiel grâce à de nombreuses inscriptions trouvées sur le site même du sanctuaire ou dans la cité de Milet[32]. Certaines inscriptions gravées en dehors du territoire milésien, comme à Cyzique et à Pergame, ont également enregistré des oracles didyméens[33].

---

[31] Philostorgius, *Histoire* VII F 1c = *Artemii Passio* 35 ; David, *In Porphyrii Isagogen prooemium* (*Comment. in Arist.* XVIII 2 p. 92), 4 (Cat. 135, 136).

[32] Cat. 23–40, 41–45, 47.

[33] Cat. 46, 48–52.

Quant aux témoignages littéraires de Porphyre (livrés par l'intermédiaire d'Eusèbe et d'Augustin), de Lactance et de Julien, ils rapportent plusieurs oracles qu'ils attribuent à l'Apollon de Didymes[34].

Bien qu'ils ne soient pas attribués explicitement par leur source au sanctuaire de Didymes, d'autres textes oraculaires ont été comptés par les commentateurs modernes parmi les oracles didyméens.

Tout d'abord, lors d'une célèbre communication à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres en 1968, L. Robert a proposé d'identifier le consultant de l'oracle nommé Poplas, que mentionnent les introductions à deux oracles de la *Théosophie* (I 19–20 Beatrice = §§ 22–23 Erbse, Cat. 91–92), à Aelianus Poplas, un prophète d'Apollon à Didymes du début du III^e^ siècle[35]. Si, comme l'avaient fait remarquer avant lui, N.S. Piccolos et G. Wolff[36], tout laisse supposer l'authenticité de ces deux oracles, l'épigraphiste français allait pour la première fois en fournir la preuve.

L'identification établie par L. Robert entre le Poplas de la *Théosophie* et le prophète didyméen a tout d'abord été rendue possible grâce à la faible fréquence du nom Ποπλᾶς, hypocoristique de Πόπλιος, forme hellénisée du *praenomen* Publius[37]. En effet, outre les deux mentions retenues en 1884 par le dictionnaire des noms propres grecs de W. Pape et G.E. Benseler[38], l'épigraphiste français a récolté cinq autres personnages du nom de Poplas[39]. Les inscriptions didyméennes

---

[34] Voir Porphyre F 307 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* V 6, 1–2 (Cat. 73) ; Porphyre F 309 (Smith) ≠ Eusèbe, *Préparation évangélique* V 7, 5 (Cat. 74) ; Lactance, *De Ira Dei* 23, 12 (Cat. 75) ; *Institutions divines* IV 13, 11 (Cat. 78) ; VII 13, 5 (Cat. 79) ; Julien, *Lettre* 88 (451a–b) ; 89b (297c–d) (Cat. 81).

[35] L. Robert, Trois oracles.

[36] N.S. Piccolos, *Supplément à l'Anthologie Palatine grecque*, Paris, 1853, p. 183–185 ; G. Wolff, *De philosophia*, p. 238–239.

[37] L. Robert, Trois oracles, p. 570.

[38] W. Pape et G.E. Benseler, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, Berlin, 1884 (Graz, 1959), *s.v.* Ποπλᾶς : l'un est l'un des amis d'Archelaos chez Flavius Josèphe, *Guerre des Juifs* II 14 ; l'autre se lit sur une épitaphe de Nacoleia en Phrygie (*CIG* III 3820 = *MAMA* V 235, pl. 52).

[39] 1) un Poplas pyrophoros à Épidaure, *IG* IV² 405 ; 2) un autre sur une épitaphe provenant de Rome, L. Moretti, Inscriptiones graecae ineditae urbis Romae, *Athenaeum* 39 (1961), p. 69–77 (p. 77 n° 17) ; 3) un autre qui dédie une épitaphe provenant d'Isaurie, A.M. Ramsay, The Early christian Art of Isaura Nova, *JHS* 25 (1904), p. 260–292 (p. 278) ; 4) une liste d'un gymnase à Chalcis cite un Poplas, *IG* XII, 9, 920 l. 6 ; 5) une inscription de Macédoine parle d'un certain Pouplas

parues en 1958, bien connues de L. Robert qui fut chargé l'année suivante d'en écrire un compte rendu critique[40], vinrent compléter la courte liste : cinq inscriptions de Didymes mentionnent en effet un citoyen de Milet notoire nommé Αἰλιανὸς Ποπλᾶς, qui fut investi de nombreuses charges publiques dans sa cité[41].

Ensuite, L. Robert a montré que les informations conservées par les paragraphes de la *Théosophie* I 19–20 (Beatrice) = §§ 22–23 (Erbse) correspondent exactement à ce que dévoilent les inscriptions sur la vie d'Aelianus Poplas. Ainsi, à propos de l'ambassade dont il est question dans le premier oracle, le spécialiste français se fonde sur plusieurs parallèles pour montrer que la demande d'argent faite à l'empereur par Poplas à propos des φιλοτιμίαι, terme qui désigne notamment les « libéralités des grands-prêtres du culte impérial », était parfaitement adaptée à la situation de Poplas, qui avait lui-même été grand-prêtre des Augustes à deux reprises[42]. L'oracle rapporté en *Théosophie* I 20 (Beatrice) = § 23 (Erbse) révèle les problèmes d'argent auxquels Poplas a été confronté. L. Robert explique ces soucis par les larges dépenses et multiples générosités qu'entraînaient les hautes charges remplies par Poplas[43]. Cet Aelianus Poplas, prophète d'Apollon à Didymes, était donc un bon candidat pour en faire « l'homme du nom de Poplas » de la *Théosophie*.

Et l'auteur d'ajouter que, au même titre que l'oracle qui, selon Lactance, aurait été rendu par le même Apollon à un certain Politès (*Polites quidam consuluit Apollinem Milesium*)[44], la transmission du nom même du consultant confère même aux deux oracles le « sceau de l'authenticité ».

La brillante démonstration de L. Robert lui a permis d'assurer, par comparaison, que d'autres oracles théologiques de la *Théosophie* provenaient aussi du sanctuaire de Didymes. En premier lieu, Apollon aurait rendu « à un certain Stratonicos », qui lui demandait s'il devait

---

(*sic*), M.G. Dimitsas, *Makedonia*, Athènes, 1896, n. 821 l. 10. Voir L. Robert, Trois oracles, p. 579–571.

[40] Voir L. Robert, *rec.* « Theodor Wiegang : Didyma. 2 Teil : Die Inschriften. Bearb. von Albert Rehm, hrsg. von Richard Harder », *Gnomon* 31 (1959), p. 657–674.

[41] Voir *I.Didyma* 169, 179, 241, 277, 363.

[42] Par exemple, *IGR* IV 791, l. 13–17 et *Syll.*[3] 850. Voir L. Robert, Trois oracles, p. 582–583 ; T.L. Robinson, *Theological Oracles*, p. 188–190.

[43] L. Robert, Trois oracles, p. 585.

[44] Lactance, *Institutions divines* VII 13 (Cat. 79).

croire son rêve au sujet du temps qui lui restait à vivre, l'oracle qui suit directement les deux textes rendus à Poplas[45]. Le contenu de l'oracle, qui enjoint dans le deuxième vers à vénérer l'« œil de Zeus qui donne la vie » (ζωοδότου Διὸς ὄμμα), le lie indubitablement aux deux extraits précédents. En effet, les oracles rendus à Poplas mentionnent l'« œil incorruptible de Zeus qui voit tout » (Ζηνὸς παν-δερκέος ἄφθιτον ὄμμα) et l'« œil splendide de Zeus qui donne la vie » (Ζηνὸς βιοδώτορος ἀγλαὸν ὄμμα). Le nom de Stratonicos est relativement fréquent et ne permet pas, de ce fait, une identification aussi précise que pour Poplas. Néanmoins, les mentions de deux Stratonicos dans les inscriptions de Milet et de Didymes peuvent aussi valider la provenance didyméenne de l'oracle de la *Théosophie* I 21 (Beatrice) = § 24 (Erbse)[46].

Le fait que certains textes oraculaires soient précédés de la question soumise au dieu, d'une part, ainsi que du nom du consultant, qui n'auraient pas pu être induits d'après le sens général de l'oracle, d'autre part, constituent, aux yeux de L. Robert, une caractéristique des oracles didyméens[47]. Selon ce principe, L. Robert proposa d'attribuer à Didymes un oracle conservé en *Théosophie* I 38 (Beatrice) = § 42 (Erbse) (Cat. 105)[48]. D'autres spécialistes, T.L. Robinson et R. Lane Fox, poursuivirent cette démarche en attribuant au sanctuaire de Didy-mes des oracles transmis avec la question posée à Apollon et/ou le nom du consultant[49].

Par ailleurs, l'utilisation du verbe ἱλάσκομαι et de synonymes, comme λίσσομαι, σεβάζομαι, λιτανεύω ou λιτάζομαι, serait aussi, selon ces chercheurs, la marque de la fabrication didyméenne des

---

[45] *Théosophie* I 21 (Beatrice) = § 24 (Erbse) (Cat. 93).

[46] *I.Milet* I 3, 126 ; *I.Didyma* 95, l. 250 ; *I.Milet* I 7, 240. Voir L. Robert, Trois oracles, p. 589.

[47] L. Robert, Trois oracles, p. 591–598 ; T.L. Robinson, *Theological Oracles*, p. 207–208 ; R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, p. 204.

[48] L. Robert, Oinoanda, p. 610 n. 6 ; Id., Trois oracles, p. 598 n. 2 ; suivi par T.L. Robinson, *Theological Oracles*, p. 207–208, 463–464.

[49] T.L. Robinson, *Theological Oracles*, p. 262–264, 460–461, considère comme didyméen l'oracle conservé en *Théosophie* I 35 (Beatrice) = § 38 (Erbse) (Cat. 102) en raison de la transmission de la question posée à Apollon ; R. Lane Fox, Oracles in the *Theosophy*. New Reconstructions after Louis Robert (à paraître dans *ZPE*), attribue à Didymes l'oracle attribué par la *Théosophie* à un certain Théophile, en raison de la présence du nom de ce dernier (voir *infra*, lors des analyses des oracles de Claros)

extraits oraculaires : ainsi, l'oracle transmis *Théosophie* I 23 (Beatrice) = § 26 (Erbse) (Cat. 94) proviendrait de Didymes parce qu'il utilise dans le premier vers le verbe ἱλάσσαιτο[50]. T.L. Robinson a encore proposé d'inclure parmi les réponses divines émises par le sanctuaire de Didymes, l'oracle conservé en *Théosophie* I 30 (Beatrice) = § 33 (Erbse) (Cat. 97), en raison du thème de la toute puissance du regard de Zeus ; l'oracle *Théosophie* I 39 (Beatrice) = § 43 (Erbse) (Cat. 106), en raison de la mention de « l'œil vaillant » (ἄλκιμον ὄμμα) de dieu ; et l'oracle rapporté en *Théosophie* I 36 (Beatrice) = § 39 (Erbse) (Cat. 103), en raison de la présence du verbe λιτανεύειν[51].

D. Oracles de Claros

Attesté dès l'époque archaïque, le sanctuaire de Claros a connu à partir de la conquête romaine un regain d'activité remarquable, à mesure que le site sacré se parait des statues de Romains célèbres et était reconstruit avec magnificience[52]. Alors qu'un seul oracle clarien est connu pour les époques antérieures[53], le sanctuaire colophonien s'est mis à produire à l'époque impériale de nombreux oracles, connus aujourd'hui par les sources littéraires et épigraphiques.

Les auteurs anciens, comme Pausanias, Œnomaos de Gadara, Aelius Aristide, Cornelius Labéo et Lactance, ont rapporté plusieurs oracles apolliniens qu'ils attribuent au dieu de Claros[54].

Plusieurs inscriptions retrouvées au gré des découvertes archéologiques attestent aussi l'activité oraculaire du sanctuaire colophonien à l'époque impériale[55].

Parmi ces documents figure tout d'abord l'inscription d'une base de statue découverte en Lydie à la fin du XIX^e^ siècle. En 1889,

---

[50] L. Robert, Trois oracles, p. 585, 599 ; Id., Oinoanda, p. 606–607 ; T.L. Robinson, *Theological Oracles*, p. 218–228.

[51] T.L. Robinson, *Theological Oracles*, p. 226–228, 245–248, 457–458, 461–465.

[52] Voir J. de La Genière, L'inizio della romanizzazione a Claros, *in* A. Mastrocinque (éd.), *I grandi santuari della Grecia e l'Occidente*, Trente, 1993 [= *Labirinti*. 3], p. 69–79 ; J.-L. Ferrary, Les inscriptions du sanctuaire de Claros en l'honneur des Romains, *BCH* 124 (2000), p. 331–376.

[53] Oracle cité et attribué à Claros par Pausanias VII 5, 1–3, et identifié par J.M. Cook, The Clarian Oracle for the Smyrneans, *CR* 75 (1961), p. 7–8 sur une pierre provenant de Smyrne = *I.MusLeiden* 62 = *SEG* 18 (1962), n° 495, texte revu par W. Peek, Zitat eines Orakels für Smyrna, *ZPE* 21 (1976), p. 145 = *SEG* 26 (1976), n° 1296 = *I.Smyrna* 647 = *SGOst* I, 1998, n° 05/01/01.

[54] Cat. 66, 68–71, 72, 80, 111.

[55] À Odessos, Anchialos, Vasada, Stobi, Yaliniz Sarai : Cat. 2–6.

K. Buresch rendit compte des résultats d'un voyage d'exploration archéologique en Asie mineure, et notamment de la découverte du site de Caisareia Troketta, en Lydie, dont le nom ancien fut identifié grâce à une inscription sur une base de statue. Cette inscription concernait l'érection d'une statue d'Apollon Sôter, conformément à la prescription d'un oracle d'Apollon de Claros: θεοῖς σεβασ[τοῖς] | κατὰ χρησμὸν Κλαρί[ου] | Ἀπόλλωνος Καισαρεῖ[ς] | Τροκεττηνοὶ καθιέρωσα[ν] || Ἀπόλλωνα Σωτῆρα (« Aux dieux augustes, les citoyens de Caisareia Troketta ont consacré (une statue) d'Apollon Sôter conformément à l'oracle d'Apollon Clarien »)[56]. Un autre bloc du monument rapportait pour la première fois un oracle de Claros, long de vingt-huit vers et daté du II^e^ siècle d'après des critères paléographiques[57]. Dans sa prophétie, Apollon, consulté en raison d'une épidémie, prescrit aux citoyens de la cité lydienne d'accomplir des rites propitiatoires et leur enjoint de lui consacrer une statue.

La provenance clarienne de l'oracle rendu à des consultants de Caisareia Troketta a permis, par comparaison, d'attribuer à la divinité de Colophon d'autres oracles similaires livrés par des inscriptions. C'est ainsi que K. Buresch fut à même de rattacher à la production oraculaire de Claros un texte trouvé à Callipolis, en Chersonnèse de Thrace, datant aussi du II^e^ siècle[58]. Bien qu'elle ne mentionne pas la divinité à l'origine de l'oracle, l'inscription de Callipolis prescrit libations et sacrifices pour venir à bout d'une épidémie et présente de fortes similitudes de fond et de forme avec l'oracle clarien de Troketta.

Le groupe des oracles rendus par Claros aux cités minées par une calamité a encore été élargi au gré des découvertes archéologiques et, selon le même procédé de comparaison, on a attribué au sanctuaire clarien plusieurs textes oraculaires. Un oracle trouvé à Pergame fut attribué à Claros, non seulement parce que la divinité y enjoint d'accomplir sacrifices et libations en des termes proches de l'oracle de Troketta, mais aussi parce qu'à la ligne 4 de l'introduction à

---

[56] K. Buresch, *Klaros*. Sur ce voyage, voir l'introduction d'O. Ribbeck *in* K. Buresch, *Aus Lydien. Epigraphisch-geographische Reisefrüchte*, Leipzig, 1898 (Hildesheim, 1977), p. iii–xv ; L. Robert, *À travers l'Asie Mineure*, Paris, 1980 [= *BEFAR*. 239], p. 405–406.

[57] K. Buresch, *Klaros*, p. 8–9 = *IGR* IV 1498 = *SGOst* I, 1998, n° 04/01/01 (Cat. 1).

[58] K. Buresch, *Klaros*, p. 81–86 = *CIG* II 2012 = Kaibel, *Epigrammata Graeca* 1034 = *I.Sestos* 11 (Cat. 7).

l'oracle, on peut lire]ηθέντες καὶ ἐμβα[[59]. C. Picard rapprocha cette séquence d'inscriptions gravées à Claros d'après lesquelles les représentants des cités étaient « initiés et introduits » (μυηθέντες καὶ ἐνβατεύσαντες)[60] et proposa de restituer la quatrième ligne de l'inscription de Pergame comme suit : μυ]ηθέντες καὶ ἐμβα|[τεύσαντες[61]. La date de l'oracle est fournie par la mention du titre de « métropole d'Asie et première à être néocore pour la deuxième fois » (l. 8–9 : τῆς μητροπόλεως τῆς Ἀσίας καὶ δὶς νεωκόρου πρώ|της Περγαμηνῶν πόλεως), titre porté par la cité de Mysie de Trajan à Geta[62].

À Hiérapolis, les archéologues italiens ont mis au jour en 1963 le temple d'un Apollon local ainsi que la source naturelle de laquelle émanaient les vapeurs mortelles évoquées par les Anciens. Des pierres utilisées au début du III^e^ siècle de n. ère pour construire l'édifice sur des fondations hellénistiques ont conservé des fragments d'oracles, dont un oracle alphabétique datant de la deuxième moitié du I^er^ siècle av. n. ère. Le premier d'une série de quatre oracles datés du II^e^ siècle de n. ère est en tous points semblable à l'oracle de Troketta puisqu'il recommande lui aussi aux citoyens de la ville d'accomplir des sacrifices et d'ériger une statue d'Apollon Clarien archer afin de remédier à une épidémie. L'oracle provient dès lors très vraisemblablement de Claros[63]. Quant aux trois autres, ils sont généralement aussi considérés comme des oracles clariens[64].

Un oracle du II^e^ siècle a encore été découvert en 1991 lors des fouilles autrichiennes à Éphèse. En raison des fortes ressemblances avec la formulation des autres oracles colophoniens, R. Merkelbach proposa à juste titre de compter parmi les oracles émis par Claros

---

[59] *CIG* II 3538 = Kaibel, *Epigrammata Graeca* 1035 = *I.Pergamon* 324 = *IGR* IV 360 = Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), n° 2 = *SGOst* I, 1998, n° 06/02/01 (Cat. 8).

[60] C. Picard, *Éphèse et Claros*, p. 303–305.

[61] C. Picard, Un oracle d'Apollon Clarios à Pergame, *BCH* 46 (1922), p. 190–197.

[62] *I.Pergamon* VIII 3, 20 ; 23 ; 37 ; 38. Voir S.J. Friesen, *Twice Neokoros. Ephesus, Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family*, Leyde – New York – Cologne, 1993 [= *Religions in the Graeco-Roman World*. 116], p. 58 ; B. Burrell, Neokoroi. *Greek Cities and Roman Emperors*, Leyde – Boston, 2004 [= *Cincinnati Classical Studies*. 9], p. 22–30.

[63] G. Pugliese Carratelli, Χρησμοί di Apollo Kareios e Apollo Klarios a Hierapolis in Frigia, *ASAA* 41–42 (1963–64), p. 351–370, n° II b p. 360 = *SGOst* I, 1998, n° 02/12/01 (Cat. 10).

[64] G. Pugliese Carratelli, Χρησμοί di Apollo Kareios e Apollo Klarios a Hierapolis in Frigia, *ASAA* 41–42 (1963–64), p. 351–370 n° III a, III b 1–9 et III b 26 ; suivi par L. Robert, *Bull.ép.* 1967 n° 582 ; Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), n° 5–6–7 = *SGOst* I, 1998, n° 02/12/02–03–04 (Cat. 11–13).

ce texte qui commande d'élever une statue d'Artémis et prescrit sacrifices et libations pour remédier à une épidémie[65].

Finalement, certains oracles apolliniens rapportés par Porphyre peuvent aussi être rapprochés tant par le fond que par la forme des oracles épigraphiques émanant de Claros. Ainsi, il y a fort à parier qu'un long oracle à propos les sacrifices ait été produit par le sanctuaire colophonien, au même titre que les oracles clariens retrouvés gravés à Callipolis et à Hiérapolis[66].

Par ailleurs, L. Robert a proposé d'associer à la production de l'oracle clarien un texte gravé sur la muraille d'Oinoanda[67]. Quelques mois auparavant, G.E. Bean avait publié les résultats d'une campagne archéologique menée en Lycie septentrionale[68]. Il profita de l'occasion pour rééditer une inscription gravée sur le rempart d'Oinoanda, cité qui s'étend sur les hauts plateaux du nord de la Lycie[69]. Ce texte était connu des archéologues anglais depuis 1844, grâce à la copie qu'en fit un architecte nommé E. Falkener. La disposition de l'inscription, située à l'extérieur et en haut de la muraille surplombant à pic la falaise, en rendait la lecture malaisée. Dans un premier temps, elle ne fut pas déchiffrée correctement[70]. Grâce à une photographie prise d'en bas au téléobjectif, G.E. Bean fut à même de combler les lacunes du texte et de proposer une nouvelle édition de l'inscription :

> [A]ὐτοφυής, ἀδί|δακτος, ἀμήτωρ, | ἀστυφέλικτος, |
> οὔνομα μὴ χω|ρῶν, πολυώνυμος, | ἐν πυρὶ ναίων, |

---

[65] D. Knibbe, Das 'Parthermonument' von Ephesos. I. Benda : Vorbericht Über Keramikfunde, *BerMatÖAI* 1 (1991), p. 14–15 = *SEG* 41 (1991), nº 481 = *EBGR* 1992 nº 84 = D. Knibbe, H. Engelmann, B. Iplikçiogler, Neue Inschriften aus Ephesos XII, *JÖAI* 62 (1993), p. 113–150 (nº 25 p. 130–132) = *SGOst* I, 1998, nº 03/02/01 (Cat. 14).

[66] Porphyre F 314 (Smith) (Cat. 112).

[67] G.E. Bean, *Journeys in Northern Lycia 1965–67*, [= *Öst.Akad.Wiss. Philos.-historische Kl.* 104], Vienne, 1971, nº 37 p. 20–22 = *SEG* 27 (1977), nº 933 = A.S. Hall, The Clarian oracle at Oenoanda, *ZPE* 32 (1978), p. 263–268 = *SGOst* IV, 2002, nº 17/06/01 (Cat. 15). Voir L. Robert, Oinoanda.

[68] G.E. Bean, *Ibid.*

[69] W. Ruge, *s.v.* Oinoanda, *RE* 17, 2 (1937), col. 2230–2234 ; A.S. Hall, The Oenoanda survey : 1974–1976, *AS* 26 (1976), p. 191–197 ; G.E. Bean, *Lycian Turkey : An Archaeological Guide*, Londres, 1978, p. 170–175.

[70] Voir W. Henzen, *Annales Inst. Arch.* 1852, p. 115, qui publia le texte tel quel en majuscules et le prit pour une épitaphe funéraire trop mutilée pour pouvoir être restituée.

τοῦτο θεός· μεικρὰ | δὲ θεοῦ μερὶς ἄνγε||λοι ἡμεῖς.
τοῦτο πευ|θομένοισι θεοῦ πέ|ρι ὅστις ὑπάρχει, |
Αἰ[θ]έ[ρα] πανδερκ[ῆ | θε]ὸν ἔννεπεν, εἰς | ὃν ὁρῶντας
εὔχεσθ' ἠώ|ους πρὸς ἀντολίην ἐσορῶ[ν]|τα[ς][71].

« Né de lui-même, à la science infuse, sans mère, inébranlable,
dont le nom ne peut être investi, aux noms multiples, habitant du feu,
tel est dieu, mais nous, les anges, ne sommes qu'une petite partie de dieu.
À ceux qui ont interrogé le dieu au sujet de ce qu'il est,
il a répondu qu'Éther est le dieu qui voit tout,
qu'il faut prier en le regardant, à l'aurore, en se tournant vers l'orient. »

L. Robert fut à même de rapprocher les trois premiers hexamètres de l'inscription de trois vers reproduits, d'une part, par Lactance, qui attribue l'extrait au sanctuaire de Claros (*Institutions divines* I 7 : *Apollo . . . Colophone respondens*), et, d'autre part, par l'auteur de la *Théosophie*, qui cite ces trois vers à la fin d'un oracle qui aurait été rendu à certain Théophile après avoir interrogé Apollon à propos de son nom en lui demandant : « es-tu dieu, ou est-ce un autre ? »[72]. Quant aux trois derniers hexamètres de l'inscription d'Oinoanda, L. Robert y voyait la suite du texte, qui en aurait constitué la « conclusion pratique », et il expliquait l'absence de ces trois vers des *Institutions divines* et de la *Théosophie* parce qu'ils ne concordaient pas avec l'usage apologétique que firent de l'extrait les chrétiens en quête d'annonces et d'ébauches de la foi chrétienne[73].

Partant, L. Robert a supposé que l'oracle gravé à Oinoanda avait été produit par le sanctuaire de Claros et que, lorsque la délégation lycienne revint de son périple après avoir consulté l'oracle clarien, on fit officiellement graver les six vers apolliniens à une « place importante », à la porte de la ville, pour en assurer la protection[74]. Cette

---

[71] G.E. Bean, *Journeys in Northern Lycia 1965–67* [= *Öst.Akad.Wiss. Philos.-historische Kl.* 104], Vienne, 1971, p. 20–22, nº 37, pl. 30 (photographie) = *SEG* 27 (1977), nº 933, nº 953. G.E. Bean fut intrigué par cette étonnante inscription, qu'il publia en seize lignes et à laquelle il ne trouvait aucun parallèle. C'est à L. Robert que l'on doit la mise en forme en six hexamètres, voir L. Robert, Oinoanda, p. 602.

[72] *Théosophie* I 2 (Beatrice) = § 13 (Erbse) (Cat. 85) : Θεοφίλου τινὸς τοὔνομα τὸν Ἀπόλλωνα ἐρωτήσαντος· σὺ εἶ θεὸς ἢ ἄλλος; ἔχρησεν οὕτως (« Puisqu'un homme qui s'appelait Théophile interrogeait Apollon sur son nom, 'es-tu dieu ou est-ce un autre ?', il rendit cet oracle »).

[73] L. Robert, Oinoanda, p. 609, 614–615.

[74] L. Robert, Oinoanda, p. 608–610.

dernière assertion est sans aucun doute influencée par le fait que le spécialiste du site de Claros connaissait les inscriptions qui enregistrent les recommandations de l'Apollon clarien préconisant d'élever à leurs portes une statue du dieu. La reconstitution de l'épigraphiste français, qui fait de l'inscription d'Oinoanda un oracle rendu par Claros dans le cadre d'une consultation publique, n'a pas récolté l'unanimité des opinions et la plupart des éléments de la démonstration ont été longuement discutés par la suite[75].

Ainsi, presque immédiatement après la communication de L. Robert, M. Guarducci a publié en 1972 un article dans lequel elle réagit, parfois avec agacement, aux promptes propositions de son homologue français[76]. Tout d'abord, l'épigraphiste italienne propose, pour la première fois, une datation de l'inscription fondée sur des critères paléographiques. Pour elle, la forme des lettres, et surtout celle des *rho* et des *omega*, est typique de l'époque antonine et, partant, elle estime que l'on peut dater l'inscription de la deuxième moitié du II^e^ siècle au plus tard[77]. Ensuite, elle récuse l'affirmation selon laquelle la cité d'Oinoanda envoya un jour un délégué nommé Théophile et n'accepte pas la thèse selon laquelle les trois derniers vers de l'inscription seraient un résumé de la conclusion de l'oracle original délivré par le sanctuaire clarien[78]. Pour appuyer son argumentation, elle fournit les objections suivantes. Elle rappelle tout d'abord que rien dans la tradition ne laisse supposer qu'il y eut un jour un personnage officiel nommé Théophile à Oinoanda et que ni Lactance ni la *Théosophie* ne font mention de la cité lycienne[79]. Premièrement, pour M. Guarducci, le type de question évacue d'emblée l'hypothèse d'une consultation civique. Il lui semble impossible, en effet, qu'une cité puisse être à l'origine d'un tel questionnement théologique. Pour elle, la réponse apollinienne sur la nature de dieu est le résultat de la pieuse curiosité d'un particulier. Finalement, elle ajoute que l'inscription telle qu'elle est située, sur le rempart

---

[75] Pour le détail des différentes interprétations proposées, voir T.L. Robinson, *Theological Oracles*, p. 113–137 et S. Pricoco, Un oracolo di Apollo su Dio, *RSLR* 23 (1987), p. 3–36.

[76] M. Guarducci, « Chi è Dio ? » L'oracolo di Apollo Klarios e un'epigrafe di Enoanda, *RAL* 27 (1972), p. 335–347 (désormais cité M. Guarducci, « Chi è Dio ? »). Voir la réponse de L. Robert, *Bull.ép.* 1974 n° 555.

[77] M. Guarducci, « Chi è Dio ? », p. 337, 347 ; Ead., *Epigraphica Greca*. IV. *Epigrafi sacre pagane e cristiane*, Rome, 1978, p. 109–112.

[78] M. Guarducci, « Chi è Dio ? », p. 340–341, 347.

[79] M. Guarducci, « Chi è Dio ? », p. 341.

près d'une porte, est tout à fait illisible et que, si les hommes politiques de la cité avaient vraiment voulu qu'on puisse la lire, ils l'auraient placée sur un lieu public, comme, par exemple, sur l'agora[80]. Pour elle, le texte fut gravé à cet endroit parce qu'il fut utilisé par les habitants d'Oinoanda comme un talisman contre les forces adverses[81].

Par ailleurs, de nouvelles investigations à Oinoanda ont permis de préciser les hypothèses concernant la datation et la localisation de l'inscription. Ainsi, A.S. Hall[82] a suggéré de revoir les interprétations qui établissaient une relation entre la situation de l'inscription et la porte de la ville, puisqu'on sait à présent que le bloc de pierre fut gravé à un moment où cette portion de mur hellénistique avait perdu ses fonctions de rempart et se trouvait en dehors des limites de la ville. L'auteur propose dès lors de lire le texte en rapport avec une autre dédicace gravée à cet endroit de la muraille, datée des II^e^–III^e^ siècles : Χρωματὶς θεῷ ὑψίστῳ τὸν λύχνον εὐχήν (« Chrômatis (offre) cette lampe comme vœu à *Théos Hypsistos* »)[83]. Pour A.S. Hall, les deux textes étaient situés à cet endroit pour recevoir à l'aube les premiers rayons du soleil.

Malgré ces discussions, nombreux sont les chercheurs qui restent convaincus par la démonstration de L. Robert à propos de la provenance clarienne des trois hexamètres gravés à Oinoanda[84]. Distinguant nettement le témoignage épigraphique de la tradition littéraire, C. Gallavotti, s'est néanmoins opposé à la thèse de l'origine clarienne de l'inscription. Il considère que l'état du *logion* d'Oinoanda est largement antérieur à l'élaboration de l'oracle apollinien, tel qu'on le lit chez Lactance[85]. Reprenant les pistes de recherches lancées par

---

[80] M. Guarducci, « Chi è Dio ? », p. 335, 342, 346.

[81] M. Guarducci, « Chi è Dio ? », p. 346.

[82] Voir A.S. Hall, The Klarian oracle at Oenoanda, *ZPE* 32 (1978), p. 263–268.

[83] A.S. Hall, The Klarian oracle at Oenoanda, *ZPE* 32 (1978), p. 263–268 (p. 265), suivi par S. Mitchell, The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians, *in* P. Athanassiadi et M. Frede (éd.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999, p. 81–148 (p. 81–92).

[84] Voir G.H.R. Horsley, *New Documents Illustrating Early Christianity*, Sydney, 1978, II, p. 39 ; R. Van den Broek, *Apollo in Asia. De orakels van Clarus and Didyma in de tweede eeuw na Chr.* (Rede uitgespr. aan de Univ. te Utrecht), Leyde, 1981, p. 2–19 ; H.W. Parke, *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Londres, 1985, p. 164–165 ; R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, p. 183 ; S. Mitchell, *Anatolia. Land, Men, and Gods in Asia Minor*, II, Oxford, 1993, p. 44.

[85] C. Gallavotti, Un epigrafe teosofica ad Enoanda nel quadro della teurgia caldaica, *Philologus* 121 (1977), p. 95–105 (p. 99–101).

H. Lewy, l'auteur conclut son analyse en rapprochant le texte d'Oinoanda de la théurgie chaldaïque[86]. Pour sa part, T.L. Robinson considère que l'oracle rendu à Théophile provient de Claros, et, de ce fait, attribue à ce même sanctuaire un oracle de la *Théosophie* I 18 (Beatrice) = § 21 (Erbse) (Cat. 90) introduit par une question similaire à celle posée par le Théophile de la *Théosophie*, à savoir τί θεός ; (« qu'est-ce que dieu ? »)[87].

Une difficulté majeure posée par cet oracle théologique réside dans la discordance des témoignages anciens : en effet, les trois vers de l'inscription d'Oinoanda sont suivis de trois hexamètres, tandis que le témoignage de Lactance, qui attribue l'extrait au sanctuaire de Claros, précise que celui-ci est le début d'un oracle de vingt-et-un vers (*uiginti et uno uersibus, quorum hoc principium est*)[88]. Quant à l'auteur de la *Théosophie*, il reproduit les trois mêmes vers à la fin d'un oracle de seize hexamètres, sans mentionner le sanctuaire d'origine, et rapporte que l'oracle fut rendu à certain Théophile[89].

L'incompatibilité entre les trois sources, et notamment l'éventuelle disparition de cinq hexamètres, a également fait couler beaucoup d'encre[90]. Ainsi, certains commentateurs ont proposé de corriger *principium* par *praecipium*, pour faire davantage correspondre les deux témoignages littéraires : les trois vers cités par Lactance constitueraient ainsi non pas le « début » mais bien la « somme » de l'oracle[91]. Pour d'autres, comme D.S. Potter, le vocabulaire de l'oracle théologique était un « lieu commun oraculaire » et ils ont donc supposé que les différents témoignages étaient indépendants[92].

R. Lane Fox a récemment formulé une hypothèse radicalement novatrice[93]. Parti du principe selon lequel la transmission du nom

---

[86] C. Gallavotti, Ibid., p. 102–105. L'hypothèse de l'origine chaldaïque de l'inscription d'Oinoanda a encore été proposée par E. Livrea, Sull'iscrizione teosofica di Enonda, *ZPE* 122 (1998), p. 90–96 (p. 94), qui insiste sur le caractère fonctionnel, populaire et cultuel des six hexamètres et pour lequel Lactance commet une erreur en attribuant l'oracle à Claros. L'inscription oinoandienne dériverait directement du corpus de Julien le Théurge (p. 96 avec *stemma* des sources).

[87] T.L. Robinson, *Theological Oracles*, p. 346–347.

[88] Lactance, *Institutions divines* I 7 (Cat. 80).

[89] *Théosophie* I 2 (Beatrice) = § 13 (Erbse) (Cat. 85).

[90] Voir S. Pricoco, Un oracolo di Apollo su Dio, *RSLR* 23 (1987), p. 3–36.

[91] G. Wolff, *De philosophia*, p. 231 *contra* K. Buresch, *Klaros*, p. 55–57. Voir T.L. Robinson, *Theological Oracles*, p. 85–99.

[92] D.S. Potter, *Prophecy and History in the Crisis of the Roman Empire : An Historical Commentary on the Thirteenth Sibylline Oracle*, Oxford, 1990, p. 351–355.

[93] R. Lane Fox, Oracles in the *Theosophy*. New reconstructions after Louis Robert,

de Théophile devait conduire le chercheur vers l'hypothèse d'une origine didyméenne, il propose de substituer aux trois derniers vers du texte tel qu'on le lit aujourd'hui dans la *Théosophie*, et que Lactance attribue à Claros, un autre oracle apollinien de sept vers, livré en *Théosophie* I 18 (Beatrice) = § 21 (Erbse) (Cat. 90). Selon lui, cette confusion entre les deux extraits oraculaires est due au fait que leur premier vers était, dans les deux cas, constitué de quatre adjectifs commençant par un *alpha*, et trois d'entre eux par un *alpha* privatif[94]. Selon cette ingénieuse suggestion, c'est donc un oracle de vingt vers qui aurait été rendu à Théophile par l'Apollon de Didymes. Allant plus loin, R. Lane Fox propose également de reconstruire l'oracle clarien de vingt-et-un vers que Lactance connaissait, en insérant entre les trois premiers et les trois derniers vers de l'inscription d'Oinoanda le texte de trois autres oracles de la *Théosophie*[95]. Comme l'admet l'auteur lui-même, cette dernière reconstruction est spéculative. Même si l'on trouve un parallèle dans la façon dont l'auteur de la *Théosophie* s'est emparé des *Oracles Sibyllins*, il reste difficile d'expliquer, dans l'état de nos connaissances, un tel découpage qu'aurait subi le long oracle clarien.

Une source exceptionnelle : les listes de délégations

Outre les textes oraculaires, un autre type de source fournit des renseignements précieux sur l'activité oraculaire de Claros à l'époque impériale. En effet, les pèlerins ont pris l'heureuse habitude de faire graver la composition de leur délégation dans le sanctuaire colophonien, que ce soit sur les blocs des murs des bâtiments, sur les fûts de colonnes, ou même sur les degrés du temple. Cette pratique épi-

---

communication donnée en 1996 à Oxford, à paraître dans *ZPE*. Je remercie chaleureusement l'auteur de m'avoir permis de consulter et de discuter avec lui une première version de cet article.

[94] Comparez en effet αὐτοφυής, ἀδίδακτος, ἀμήτωρ, ἀστυφέλικτος (« né de lui-même, à la science infuse, sans mère, inébranlable ») (*SGOst* IV, 2002, nº 17/06/01 (Cat. 15) = Lactance, *Institutions divines* I 7 (Cat. 80) = *Théosophie* I 2 (Beatrice) = § 13 (Erbse), v. 1 (Cat. 85) et αὐτοφανής, ἀλόχευτος, ἀσώματος, ἄϋλος (« qui tire sa clarté de lui-même, né sans enfantement, incorporel, immatériel ») (*Théosophie* I 18 (Beatrice) = § 21 (Erbse), v. 1 (Cat. 90).

[95] L'oracle de 21 vers connu par Lactance serait ainsi constitué des 3 premiers vers cité par l'apologiste latin, de 6 vers de *Théosophie* I 33 (Beatrice) = § 36 (Erbse) (Cat. 100), de 4 vers de *Théosophie* I 31 (Beatrice) = § 34 (Erbse) (Cat. 98), de 5 vers de *Théosophie* I 32 (Beatrice) = § 35 (Erbse) (Cat. 99), et finalement clos par les 3 derniers vers de l'inscription d'Oinoanda (Cat. 15).

graphique étonnante a donné lieu à des centaines de listes, qui envahissent le site et qui livrent un éclairage inédit sur le fonctionnement de l'oracle clarien : les inscriptions vouent à l'éternité les noms des ambassadeurs envoyés consulter l'oracle au nom des leurs, ainsi que les différents membres du personnel officiant à Claros.

Les premiers textes furent découverts à la fin du XIX[e] siècle dans les champs ou sur des pierres réutilisées dans des maisons de Notion[96]. Dès les premiers déblaiements de 1904, les pierres en remploi dans l'église byzantine de Notion ont aussi révélé quelques inscriptions enregistrant la composition de délégations[97]. Les fouilles du *Tripylon*, propylées du sanctuaire, que les archéologues avaient dans un premier temps pris pour le temple[98], ont encore fourni des listes de délégations, gravées sur les murs et les colonnes du bâtiment[99]. Le nombre des inscriptions s'agrandit encore considérablement lors de la grande fouille menée de 1950 à 1961 par J. et L. Robert[100]. Finalement, J. de la Genière annonçait encore que, durant les fouilles menées de 1988 à 1997, des inscriptions fragmentaires de mémoriaux de délégations provenant de la *krepis* du temple d'Apollon avaient été dégagées et confiées à J. Robert pour la publication[101].

La publication définitive des inscriptions de Claros, annoncée pour la dernière fois par J. Robert en 1989[102], n'a malheureusement jamais été menée à terme : sur les trois cents inscriptions de listes de délé-

---

[96] Voir J. Chamonard et E. Legrand, Inscriptions de Notion, *BCH* 18 (1894), p. 216–221 = *OGIS* 530 ; B. Haussoullier, L'oracle d'Apollon à Claros, *RPh* (1898), p. 257–273.

[97] T. Macridy, Altertümer von Notion, *JÖAI* 8 (1905), p. 155–173.

[98] Voir T. Macridy, Altertümer von Notion, *JÖAI* 8 (1905), p. 155–173 (p. 155–156) ; T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), p. 36–67 (p. 41–45) ; vue rectifiée par T. Macridy et C. Picard, Fouilles du hiéron d'Apollon Clarios à Colophon, *BCH* 39 (1915), p. 33–52 (p. 33–38) ; G. Klaffenbach, Die Ausgrabungen in Klaros, *Altertum* 1 (1955), p. 214–230 (p. 216). Une inscription de l'époque hellénistique donne son nom à ces propylées, voir L. Robert, *OMS* IV (1974), p. 222 ; J. et † L. Robert, Décret de Colophon pour un chresmologue de Smyrne appelé à diriger l'oracle de Claros, *BCH* 116 (1992), p. 279–291 (p. 280) = *SEG* 42 (1992), n° 1065, l. 39 : τὸ τρίπυλον.

[99] T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), p. 36–67 ; T. Macridy et C. Picard, Fouilles du hiéron d'Apollon Clarios à Colophon, *BCH* 39 (1915), p. 33–52.

[100] L. Robert, *Fouilles de Claros ;* Id., L'oracle de Claros, *in* C. Delvoye et G. Roux (éd.), *La civilisation grecque de l'Antiquité à nos jours*, Bruxelles, 1967, p. 306–312.

[101] J. de la Genière, Claros. Bilan provisoire de dix campagnes de fouilles, *REA* 100 (1998), p. 235–268 (p. 250).

[102] J. et L. Robert, *Claros* I, 1. *Décrets hellénistiques*, Paris, 1989 (Avant-propos).

gations répertoriées et annoncées par J. et L. Robert, une centaine d'entre elles sont à ce jour disponibles, partiellement éditées et dispersées dans plusieurs recueils épigraphiques. L'accès peu commode à ces sources, dont une grande partie n'a pas été rééditée depuis le début du XX^e^ siècle, ainsi que l'état provisoire de la publication, constituent encore aujourd'hui un puissant frein pour l'analyse de cette documentation. On attend avec impatience l'édition complète de corpus, confiée à J.-L. Ferrary.

Chaque liste de délégation est datée par la mention de la charge éponyme tenue par le prytane de Colophon ainsi que par la composition de l'équipe sacerdotale du sanctuaire. Normalement, la charge de prytane, annuelle, était exercée par un magistrat. Mais à Colophon, la prytanie a été, dans la plupart des cas, confiée non pas à un mortel, mais à la divinité elle-même[103]. Puisque les différentes prytanies d'Apollon étaient numérotées, une chronologie relative a pu être établie pour la majorité des listes de délégations.

En outre, une chronologie absolue a pu être proposée dans certains cas. En effet, certaines inscriptions sont datables grâce à la mention d'un personnage célèbre, comme l'empereur Hadrien ou son fils adoptif L. Aelius Caesar qui ont tous deux été prytanes de Colophon[104]. D'autres inscriptions se réfèrent également à une ère locale, correspondant à l'ère en vigueur dans la cité d'origine des consultants : certaines listes sont datées de l'ère de Sulla/d'Asie, datée de 85/4[105], d'autres de celle d'Amaseia, datée de 3/2[106] ; de celle

[103] Voir L. Robert, Divinité éponymes, *Hellenica. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'Antiquités grecques* II, Paris, 1946, p. 51–64 ; *Bull.ép.* 1951 n° 55 ; J. et L. Robert, *Fouilles d'Amyzon*, p. 187, 251 n. 22 ; R.K. Sherk, The Eponymous Officials of Greek Cities. The Register. III Thrace, Black Sea, Asia Minor, *ZPE* 88 (1991), p. 225–260 (p. 241–242) ; Id., The Eponymous Officials of Greek Cities. The Register VI : Sicily. Observations, *ZPE* 96 (1993), p. 267–295 (p. 283–285).

[104] Hadrien : *SEG* 37 (1987), n° 967 ; T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), n° 33 p. 56 ; L. Aelius Caesar : J. et L. Robert, *La Carie*, n° 139 p. 207 = *Bull.ép.* 1956 n° 490. Ce document date de l'année 136/7.

[105] J. et L. Robert, *La Carie*, n° 194 p. 381 : la 83^e^ prytanie (restituée) est datée de l'an 245 de l'ère d'Asie, c'est-à-dire en 160/1 ; J. et L. Robert, *La Carie*, n° 196 p. 382 : la 93^e^ prytanie est datée de l'an 262 de l'ère d'Asie, c'est-à-dire en 177/8 ; J. et L. Robert, *La Carie*, n° 135 p. 205 : la 101^e^ prytanie est datée de l'an 270 de l'ère d'Asie, c'est-à-dire en 185/6. Voir W. Leschhorn, *Antike Ären. Zeitrechnung, Politik und Geschichte im Schwarzmeerraum und in Kleinasien nördlich des Tauros*, Stuttgart, 1993 [= *Historia Einz.* 81], p. 344, 528.

[106] *SEG* 37 (1987), n° 964 : la 64^e^ prytanie d'Apollon est datée de l'an 141 de l'ère d'Amaseia, c'est-à-dire en 138/9 (et non en 140 selon J. et L. Robert, *La Carie*,

d'Amisos, datée de 32/1[107], ou encore de celle de Néocésarée, datée de 64/5[108]. Finalement, certaines délégations se réfèrent également aux proconsulats de P. Iuventius Celsus T. Aufidius Hoenius Severianus[109], de C. Iulius Alexander Berenicianus[110], de L. Fundanius Lamia Aelianus[111], de M. Gavius Squilla Gallicanus[112].

Combinées à la chronologie relative, ces quelques dates absolues permettent de resituer les prytanies dans un système chronologique relativement précis[113]. Les plus anciennes inscriptions de délégation, qui ont été gravées à partir de la quarante-sixième prytanie d'Apollon, doivent se situer dans le dernier quart du I^er^ siècle ou au tout début du II^e^ siècle[114]. Quant à la plus récente des prytanies d'Apollon attestée, à savoir la cent vingt-troisième, elle ne peut être antérieure à

---

p. 213 ni en 135/6 selon le *SEG*). D'après une inscription inédite mentionnée par J. et L. Robert, *La Carie*, p. 213, la 86^e^ prytanie d'Apollon est datée de l'an 166 de l'ère d'Amaseia, c'est-à-dire en 163/4 (et non vers 165 selon J. Robert, ni en 160/1 selon le *SEG*). Voir W. Leschhorn, *Ibid.*, p. 466–467 ; C. Marek, *Stadt, Ära und Territorium in Pontus-Bithynia und Nord-Galatia*, Tübingen, 1993 [= *Istanbuler Forschungen.* 39], p. 57.

[107] J. Chamonard et E. Legrand, Inscriptions de Notion, *BCH* 18 (1894) p. 216–221 (p. 218) = *OGIS* 530 = T. Macridy, Altertümer von Notion, *JÖAI* 8 (1905), p. 170 n. V 4 : la 63^e^ prytanie d'Apollon est datée de l'an 163 « de la liberté » d'Amisos, c'est-à-dire en 131/2. Voir J. et L. Robert, *La Carie*, p. 213 ; W. Leschhorn, *Ibid.*, p. 463.

[108] T. Macridy, Altertümer von Notion, *JÖAI* 8 (1905), p. 165 n. II 2 : la prytanie de Claudius Rufus est datée de l'an 69 de l'ère de Néocésarée, c'est-à-dire en 132/3. Voir W. Leschhorn, *Ibid.*, p. 471.

[109] T. Macridy, Altertümer von Notion, *JÖAI* 8 (1905), p. 167 n. III 1 = L. Robert, *Laodicée* n° 6 p. 299, qui devrait se situer en 129/30. Voir *PIR*^2^ J 883 ; B.E. Thomasson, *Laterculi Praesidum*. I, Göteborg, 1984, 26 : 117 ; T. Giaro, P. Iuventius [II 2] Celsus T. Aufidius Hoenius Severianus, *DNP* 6 (1999), col. 116–117.

[110] T. Macridy, Altertümer von Notion, *JÖAI* 8 (1905), p. 168–170 n. IV 3, en 132/3. Voir *PIR*^2^ I 141 ; *Laterculi Praesidum* 26 : 130 ; W. Eck, C. Iulius [II 8] Alexander Berenicianus, *DNP* 6 (1999), col. 25.

[111] T. Macridy, Altertümer von Notion, *JÖAI* 8 (1905), p. 167 n. III 2 = L. Robert, *Laodicée*, n° 9 p. 300, peut-être en 133/4 (en tous les cas, pas en 131/2 comme le proposent D. Magie, *RRAM*, p. 1584 ; *PIR*^2^ A 204 ; *Laterculi Praesidum* 26 : 119 ; C. Settipani, *Continuité gentilice et continuité familiale dans les familles sénatoriales romaines à l'époque impériale. Mythe et réalite*, Oxford, 2000 [= *Prosopographica et Genealogica.* 2], p. 183–185).

[112] J. et L. Robert, *Fouilles d'Amyzon*, p. 34 = *SEG* 33 (1983) n° 964, en 164/5. Voir *PIR*^2^ G 114 ; *Laterculi Praesidum* 26 : 150 ; G. Alföldy, Gallicanus noster, *Chiron* 9 (1979), p. 508–544 (p. 511, 535–536) ; W. Eck, M. Gavius [II 11] Squilla Gallicanus, *DNP* 4 (1998), col. 815.

[113] Voir J. et L. Robert, *La Carie*, p. 210–214 ; L. Robert, *Laodicée* p. 301–303 ; *SEG* 37 (1987) n° 961–975.

[114] J. et L. Robert, *La Carie*, n° 180 p. 327–328. Voir L. Robert, *Hellenica* III (1946), p. 10–28 ; J. et L. Robert, *La Carie*, p. 203.

208/9, puisque la cent-unième est datée de 185/6, ni postérieure à 212, date de l'édit de Caracalla, puisque personne n'y porte le *nomen* Aurelius[115].

La fréquence des prytanies exercées par Apollon varie selon les époques. On sait que de 131/2 à 185/6, c'est-à-dire en cinquante-quatre ans, il y eut trente-huit prytanies divines, c'est-à-dire qu'Apollon a été éponyme au moins deux années sur trois. En d'autres périodes, Apollon fut nommé prytane chaque année, comme entre 177/8 et 185/6[116].

Grâce à la découverte des mémoriaux de délégations, qui vint augmenter considérablement la connaissance des clients du sanctuaire clarien, L. Robert a encore proposé de nouvelles attributions de fragments d'oracles retrouvés sur le site même de plusieurs cités clientes de Claros : la présence de consultants provenant de ces cités à Claros a suggéré à L. Robert d'imputer au sanctuaire clarien les vers oraculaires retrouvés à Laodicée du Lycos[117], à Aizanoi[118], à Nicomédie[119] et à Iconion[120].

Poursuivant, l'épigraphiste français a proposé d'attribuer à Claros des vers oraculaires découverts à Kios en raison de sa proximité avec des villes clientes de Claros comme Nicée et Apamée Myrleia[121]. Par ailleurs, un texte oraculaire provenant de Syédra, en Pamphylie-Cilicie, contient des prescriptions similaires à celles trouvées à Iconion

---

[115] L. Robert, *Laodicée*, nº 22 p. 302–303.

[116] J. et L. Robert, *La Carie*, nº 135 p. 205 (101e prytanie d'Apollon) et nº 196 p. 382 (93e prytanie d'Apollon).

[117] *I.Laodikeia* 68 = *SGOst* I, 1998, nº 02/14/01 (Cat. 16). Voir L. Robert, *Laodicée*, p. 337

[118] A. Körte, Kleinasiastischen Studien VI. Inschriften aus Phrygien, *MDAI(A)* 25 (1900), p. 398–444 (nº 1 p. 398–400) = *MAMA* IX P. 58 = *SGOst* III, 2001, nº 16/23/01 (Cat. 17). Voir L. Robert, *Laodicée*, p. 337 ; Id., Trois oracles, p. 584 n. 6.

[119] Kaibel, *Epigrammata Graeca* 1036 = *CIG* II 3769 = *TAM* IV 1, 92 = *SGOst* II, 2001, nº 09/06/01 (Cat. 18). Voir L. Robert, *Laodicée*, p. 337 ; Id., *Hellenica* IX (1950), p. 61 n. 3.

[120] R. Heberdey et A. Wilhelm, *Reisen in Kilikien ausgeführt 1891 und 1892 im Auftrage der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, Vienne, 1896 [= *Denkschr. kaiserlichen Akad. Wiss. in Wien. Philos.-historische Kl.* 44], nº 267 p. 161 = *SGOst* III, 2001, nº 14/07/01 (Cat. 20). Voir L. Robert, *Hellenica* XI–XII (1960), p. 546 n. 1 = *Bull.ép.* 1961 nº 716 ; L. Robert, Un oracle à Syedra, les monnaies et le culte d'Arès, *in* L. Robert, *Documents de l'Asie mineure méridionale. Inscriptions, monnaies et géographie*, Genève – Paris, 1966, p. 91–100 (p. 96–97).

[121] *I.Kios* 19 = Sokolowski, *LSAM* 6 = *SGOst* II, 2001, nº 09/01/01 (Cat. 19). Voir L. Robert, *Laodicée*, p. 337.

et a été, toujours selon ce même raisonnement, attribué au dieu de Claros[122].

Finalement, T.L. Robinson propose aussi de considérer comme clarien un oracle rendu à des Nicéens que cite Porphyre, puisque les inscriptions de Claros ont fourni des listes de délégations nicéennes[123]. L'oracle, traditionnellement attribué à Delphes, n'a pas été retenu par R. Merkelbach et J. Stauber dans leur catalogue des oracles clariens[124].

Que penser de ces attributions ? L'établissement des différents textes oraculaires émis par les institutions religieuses à l'époque impériale révèle à quel point l'attribution des oracles à un sanctuaire est une tâche délicate et même parfois hasardeuse. Par exemple, on a vu que, pour L. Robert, la transmission de l'introduction au texte de l'oracle, mentionnant le nom du consultant ainsi que la question posée au dieu, constituait à elle seule une marque de fabrique des oracles didyméens. Signalement toutefois qu'une inscription retrouvée à Yaliniz-Serai attribue explicitement un oracle, dont le texte n'a pas été conservé, au dieu de Claros, tout en mentionnant le nom des consultants, à savoir un certain Symmachos et ses deux fils, Antyllos et Alexandros (l. 1–6 : Σύμμαχος Ἀντύλ[λου] | κὲ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ Ἄντ[υλ]|λος κὲ Ἀλέξανδρος [κὲ] | Σύμμαχος κατὰ χ[ρησ]||μὸν Κλαρίῳ Ἀπόλλωνι ἀν[έσ]|τησαν. χρησμό[ς])[125]. Par ailleurs, L. Robert reconnaît lui-même qu'il aurait volontiers attribué l'oracle de Théophile au sanctuaire de Didymes, si Lactance n'avait pas précisé que c'est de Claros que provenait l'oracle. De la même façon, l'épigraphiste se résigne à attribuer l'oracle trouvé à Aizanoi au sanctuaire de Claros, en raison de la présence de citoyens sur une inscription de

---

[122] G.E. Bean et T.B. Mitford, *Journeys in Rough Cilicia in 1962 and 1963*, Vienne, 1965 [= *Öst. Akad. Wiss. Philos.-historische Kl.* 85], p. 3–44 (nº 26 p. 21–23) = *SEG* 41 (1991), nº 1411 = *SGOst* IV, 2002, nº 18/19/01 (Cat. 21). Voir L. Robert, Un oracle à Syedra, les monnaies et le culte d'Arès, *in Documents de l'Asie mineure méridionale. Inscriptions, monnaies et géographie*, Genève – Paris, 1966, p. 91–100 (p. 96–97).

[123] Porphyre F 322 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* V 15, 6– 16, 1 (Cat. 113). Voir T.L. Robinson, *Theological Oracles*, p. 341–342.

[124] H.W. Parke et D.E.W. Wormell, *The Delphic Oracle*. II. *The Oracular Responses*, Oxford, 1956, nº 475 ; J. Fontenrose, *The Delphic Oracle : Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, Berkeley, 1978, nº 48.

[125] A. Souter, Greek metrical inscriptions of Phrygia, *CR* 11 (1897), p. 31–32 (nº 4 p. 31) = A. Petrie, Epitaphs in Phrygian Greek, *in* W.M. Ramsay (éd.), *Studies in the History and Art of the Eastern Provinces of the Roman Empire*, Londres, 1906, p. 119–136 (nº 10 p. 128) = *SGOst* III (2001), nº 16/31/01 (Cat. 6).

Claros, alors que la formulation de l'introduction à l'oracle le ferait pencher pour Didymes[126].

On peut encore citer le cas d'une inscription lacunaire d'Éphèse d'époque impériale qui précise qu'un consultant avait interrogé la divinité à propos de l'érection d'un autel à Éros[127]. Pour J. Keil, l'oracle proviendrait selon toute vraisemblance de Claros, tandis L. Robert jugea plus opportun de l'attribuer à l'Apollon de Didymes, entre autres parce que la question avait également été gravée[128].

Ce même type d'argument fut encore utilisé pour rattacher à l'Apollon didyméen un oracle gravé aux alentours du I^er^ siècle à Héraclée du Latmos[129], en Carie, dans lequel l'assemblée demandait conseil au dieu à propos de la prêtrise d'Athéna Latmia. D'après M. Wörrle[130], la similitude de la formulation ainsi que de la demande permet d'inclure l'oracle dans le corpus des oracles émis par Didymes : l'éditeur précise que le formulaire de la question précédant l'oracle, à savoir l. 3–4 : ἐρωτᾶι πότερον αὐτῶι λώϊον καὶ ἄμεινον καὶ τῆι Λατμίαι | Ἀθηνᾶι προσφιλὲς . . . ἢ . . ., est très comparable à celui d'un oracle provenant de Didymes. Dans ce dernier, le trésorier Hermias s'adresse à Apollon en ces mots : πότε|ρον λῷον καὶ ἄμει-νον | τῇ τε θεᾷ προσφλὲς . . . ἢ μή[131]. Précisons toutefois que cette attribution ne peut être assurée, puisque la même formulation est par ailleurs souvent utilisée dans l'introduction des oracles delphiques de l'époque classique[132].

Dans le même esprit, l'oracle trouvé à Kios a été attribué à Claros par L. Robert en raison de la proximité de la cité avec des villes

---

[126] L. Robert, Oinoanda, p. 604–605.

[127] *I.Ephesos* IV 1252 = *SGOst* I, 1998, n° 03/02/02 (Cat. 51).

[128] J. Keil, Ein Orakel des Klarischen Apollon, *AAWW* 82 (1945), p. 47–53 ; *contra* L. Robert, Trois oracles, p. 591 ; suivi par H. Knibbe, H. Engelmann, R. Merkelbach, *I.Ephesos* IV, p. 146 ; T.L. Robinson, *Theological Oracles* p. 398–400 ; Merkelbach-Stauber, *SGOst* I, 1998, p. 298.

[129] M. Wörrle, Inschriften von Herakleia am Latmos II : Das Priestertum von Athena Latmia, *Chiron* 20 (1990), p. 19–58 (II A p. 23–24) = *SEG* 40 (1990), n° 956 = *SGOst* I, 1998, n° 01/23/02 (Cat. 50).

[130] M. Wörrle, Ibid., p. 23–24.

[131] W. Günther, Didyma. Bericht über die Arbeiten 1969/70. C. Inschriften, *MDAI(I)* 21 (1971), p. 97–108, n° I p. 98–105 = *SGOst* I, 1998, n° 01/19/06, l. 8–13 (Cat. 32).

[132] Voir M. Guarducci, *Epigraphica Greca*. IV. *Epigrafi sacre pagane e cristiane*, Rome, 1978, p. 77 ; M. Wörrle, Delphes et l'Asie Mineure : pourquoi Delphes ?, *in* A. Jacquemin (éd.), *Delphes cent ans après la Grande fouille. Essai de Bilan. Actes du Colloque International organisé par l'École Française d'Athènes, Athènes-Delphes 17–20 septembre 1992*, Athènes, 2000 [= *BCH Suppl.* 36], p. 157–165 (p. 161).

clientes de Claros comme Nicée et Apamée Myrleia[133]. L'argumentation de L. Robert repose plus fondamentalement sur le fait que l'auteur suppose qu'il n'y eut pas de consultations « de cités » à Didymes à l'époque impériale, celles-ci étant la spécificité du sanctuaire clarien, et que le sanctuaire didyméen n'exportait pas ses oracles[134]. Pourtant, d'autres arguments pourraient jouer en faveur d'une attribution didyméenne : la cité de Kios est une colonie milésienne qui figure également parmi les cités qui consacrèrent à l'époque hellénistique des offrandes au sanctuaire didyméen. L'oracle pourrait dès lors très bien provenir de Didymes, tout comme celui que les stéphanéphores de Cyzique firent graver, poursuivant ainsi les liens établis entre les colonies et le sanctuaire rattaché à leur cité mère, Milet (voir *infra*).

La présentation des sources montre que l'analyse des paroles d'un Apollon citoyen ne peut concerner que les textes émis par Claros et Didymes, seuls sanctuaires pour lesquels nous disposons d'une documentation littéraire et épigraphique suffisante pour en appréhender l'activité oraculaire. Dans de nombreux cas, il ne semble pas possible de trancher la question de l'origine d'un texte oraculaire sur la base d'arguments de forme ou de fond. Le caractère aléatoire de certains critères appliqués pour formuler un tel bilan pousse à tout le moins à la plus grande prudence.

II. Production du texte sacré

Passons à présent aux différentes étapes de la fabrication de l'oracle au sein des sanctuaires de Claros et Didymes, en envisageant successivement l'inspiration divine, le personnel sacré chargé de traduire la volonté divine en un langage intelligible pour le commun des mortels, et finalement les modalités d'émission du texte de l'oracle.

---

[133] L. Robert, *Laodicée*, p. 337.

[134] Voir L. Robert, Trois oracles, p. 591–593 ; L. et J. Robert, *Claros* I, 1. *Décrets hellénistiques*, Paris, 1989, p. 4 n. 2 ; suivis par H.W. Parke, *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Londres, 1985, p. 149 ; J.R. Somolinos, Relaciones entre santuarios oraculares en época imperial, *in Actas del VII Congreso Español de Estudios Clásicos (Madrid, 20–24 de abril de 1987)*, III, Madrid, 1989, p. 287–293 (p. 291).

A. Inspiration divine

La genèse du texte sacré, considéré comme parole du dieu, est à situer au moment de l'inspiration divine, lorsque le médium était visité par le dieu qui se servait de l'enveloppe corporelle de celui-ci pour émettre un son et répondre aux questions qui lui étaient posées.

À Claros, c'est par le biais de l'eau que boit l'intermédiaire du dieu que se manifeste la volonté divine (ὕδωρ πιόντες ; δι' ὕδατος χρηματίζειν[135]). Les témoignages attestent que cette eau était puisée à une source qui se trouvait dans une chambre souterraine (*tum in specum degressus, hausta fontis arcani aqua* « puis il descend dans un souterrain, puise de l'eau à une source mystérieuse »[136] ; πηγή ἐν οἴκῳ καταγείῳ[137]). Les découvertes archéologiques ont confirmé qu'il s'agissait de l'*adyton* souterrain du temple, et non d'une grotte, comme le pensaient à l'origine T. Macridy et C. Picard[138] : l'équipe de L. Robert a en effet mis au jour le grand temple dorique, comprenant un étroit labyrinthe souterrain qui mène à deux pièces. Dans l'adyton souterrain, les archéologues ont même découvert la source sacrée ainsi qu'un *omphalos* semblable à celui de Delphes[139].

D'après Aelius Aristide et Jamblique, on sait qu'Apollon rendait ses prophéties durant la nuit et à des moments précis. Le premier fait allusion à la nuit sacrée (ἡ ἱερὰ νὺξ), propice à la consultation de l'oracle[140], tandis que le second précise que « le prophète y boit à certaines nuits déterminées » (ἀπ' αὐτῆς πίνειν τὸν προφήτην ἔν τισι τακταῖς νυξίν)[141]. Ensuite, avaient vraisemblablement lieu des cérémonies préliminaires : après avoir eu connaissance, d'après Tacite, du nom et du nombre des consultants, le médium se retirait et rendait ses oracles sans plus être visible[142].

---

[135] Jamblique, *De Mysteriis* III 11.

[136] Tacite, *Annales* II 54, 3. Le terme *specus*, qui désigne traditionnellement une « grotte », peut également prendre le sens de « souterrain », voir Tacite, *Annales* XII 57 ; Tite-Live XXXIX 13, 13.

[137] Jamblique, *De Mysteriis* III 11.

[138] T. Macridy et C. Picard, Fouilles du hiéron d'Apollon Clarios à Colophon, *BCH* 39 (1915), p. 33–52 (p. 39–40) ; idée encore véhiculée dans M.J. Vermaseren, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque* I, Leyde, 1987, p. 184 n. 609.

[139] L. Robert, *Fouilles de Claros*, p. 523–549 ; Id., L'oracle de Claros, *in* C. Delvoye et G. Roux (éd.), *La civilisation grecque de l'Antiquité à nos jours*, Bruxelles, 1967, p. 306–312.

[140] Aelius Aristide, *Discours sacrés* III 12 (Cat. 71).

[141] Jamblique, *De Mysteriis* III 11.

[142] Tacite, *Annales* II 54, 3 ; Jamblique, *De Mysteriis* III 11.

Notre connaissance de la vaticination à Didymes reste très incertaine et les informations que l'on peut tirer des sources littéraires et de l'archéologie autorisent peu de conclusions. En effet, la courte mention du texte de Jamblique, copieusement citée, constitue l'unique témoignage fournissant des informations sur la façon dont se rendaient les oracles dans le Didymeion[143]. Le philosophe d'Apamée relate à ce propos que la prophétesse était remplie de la clarté divine en tenant la verge qu'à l'origine, un dieu lui a transmise (εἴτε ῥάβδον ἔχουσα τὴν πρώτως ὑπὸ θεοῦ τινος παραδοθεῖσαν πληροῦται τῆς θείας αὐγῆς) ; ou qu'elle prophétisait assise sur un essieu (εἴτε ἐπὶ ἄξονος καθημένη προλέγει τὸ μέλλον)[144] ; ou qu'elle recevait le dieu en trempant dans l'eau ses pieds ou une tresse (εἴτε τοὺς πόδας ἢ κράσπεδόν τι τέγγουσα τῷ ὕδατι) ou encore en inhalant des vapeurs d'eau (ἢ ἐκ τοῦ ὕδατος ἀτμιζομένη δέχεται τὸν θεόν)[145]. Sans reprendre les problèmes d'interprétation posés par ce passage du *De Mysteriis*[146], on retiendra le rôle joué par la source d'eau dans l'inspiration de la prophétesse[147].

Par ailleurs, le plan déconcertant du temple laisse suggérer que les consultants ne rentraient pas dans le grand *adyton* à ciel ouvert, auquel on accède par deux longs couloirs et où gisait la fontaine sacrée. La grande ouverture au sommet du mur donnant sur le

---

[143] Voir B. Haussouiller, Comment avait lieu la consultation de l'oracle ?, *RPh* 44 (1920), p. 268–277 ; W. Günther, *Das Orakel von Didyma in hellenistischer Zeit. Eine Interpretation von Stein-Urkunden*, Tübingen, 1971 [= *MDAI(I)*. 4], p. 119–123 ; R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, p. 192–194 ; J. Fontenrose, *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1988, p. 79–85 ; S. Levin, The Old Greek Oracles in Decline, *ANRW* II 18, 2 (1989), p. 1599–1649 (p. 1623–1624).

[144] Voir l'éventuelle mention d'un *axon* dans l'inscription lacunaire *I.Didyma* 217 (Cat. 24) et les commentaires de S. Levin, The Old Greek Oracles in Decline, *ANRW* II 18, 2 (1989), p. 1599–1649 (p. 1624 n. 89) ; J. Fontenrose, *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1988, p. 80 n. 6, 111, 239 ; Merkelbach-Stauber, *SGOst* I, 1998, p. 76.

[145] Jamblique, *De Mysteriis* III 11.

[146] Voir notamment H.W. Parke, *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Londres, 1985, p. 210–219 ; Id., The Temple of Apollo at Didyma : the Building and its Function, *JHS* 106 (1986), p. 121–131 ; A. Busine, La consultation de l'oracle d'Apollon dans le discours de Jamblique, *Kernos* 15 (2002), p. 187–198.

[147] Sur cette fontaine, voir K. Tuchelt, Drei Heiligtümer von Didyma und ihre Gundzüge, *RA* (1991), p. 85–89 ; S. Georgoudi, Les porte-parole des dieux : réflexions sur le personnel des oracles grecs, *in* I. Chirassi Colombo et T. Seppilli (éd.), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizione. Atti del convegno internazionale di studi, Macerata-Norcia 20–24 Settembre 1994*, Macerata, 1998 [= *Ichnia*. 3], p. 315–365 (désormais cité S. Georgoudi, Les porte-parole des dieux) (p. 323–325).

pronaos laisse suggérer que c'est de là-haut qu'étaient prononcés les oracles du dieu à ceux qui attendaient dans le vaste *pronaos*[148].

B. Personnel oraculaire

Quelles étaient les personnes chargées par la cité de traduire les messages d'Apollon en un langage intelligible par tous les hommes ?

À Claros, on connaît les divers membres sacerdotaux grâce aux listes des délégations, qui étaient toutes précédées par la mention du magistrat éponyme et du personnel oraculaire. Les plus anciennes inscriptions mentionnent la présence d'un prêtre (ιερεύς) et/ou d'un prophète (προφήτης), éventuellement accompagnés d'un ou de deux secrétaires (γραμματεύς)[149].

La prêtrise, qui est parfois assumée par le prophète lui-même[150], semble avoir été dès le début une charge exercée pendant une longue période et vraisemblablement à vie. Les charges de prophète et secrétaire étaient annuelles, mais elles pouvaient être exercées plusieurs fois par la même personne. On remarquera que les différents personnages que nous connaissons pour cette époque n'avaient pas acquis la citoyenneté romaine.

À partir de l'époque hadrianique, outre le prêtre et le prophète, un troisième personnage partage les charges officielles à Claros : le thespiode (θεσπιῳδός), également nommé à vie. La première mention d'un thespiode à Claros figure dans une liste de délégués d'Amisos, datant de la soixante-troisième prytanie d'Apollon, c'est-à-dire en l'an 131/2[151]. À partir de ce moment, la grande majorité des membres du clergé portent les *tria nomina* romains. Les commentateurs associent ce changement au sein de l'équipe au succès ainsi qu'à l'augmentation de la fréquentation de l'oracle au cours du II^e^ siècle.

---

[148] H.W. Parke, *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Londres, 1985, p. 213–218 ; Id., The Temple of Apollo at Didyma : the Building and its Function, *JHS* 106 (1986), p. 121–131.

[149] Pour une analyse plus détaillée, voir mon étude « The officials of oracular sanctuaries in Roman Asia Minor » (à paraître dans *ARG*).

[150] Par exemple, dans une liste d'une délégation de Bargasa, *SEG* 26 (1976–1977), n^o^ 1289.

[151] J. Chamonard et E. Legrand, Inscriptions de Notion, *BCH* 18 (1894), p. 216–221 (p. 218) = *OGIS* 530 = T. Macridy, Altertümer von Notion, *JÖAI* 8 (1905), p. 170 n. V 4, l. 6.

Si on possède ainsi de nombreuses attestations de prêtres, prophètes et thespiodes clariens, on ne connaît toujours pas la fonction précise assumée par chacun de ces trois personnages. Comme le proposent H.W. Parke et S. Georgoudi[152], il est assez probable que le prêtre s'occupait d'accomplir les innombrables sacrifices et de présider à toutes les cérémonies célébrées dans le sanctuaire. Quant aux deux autres personnages, les commentateurs ne sont pas d'accord sur le rôle qu'ils exerçaient. La documentation sur le sujet est encore trop mince pour parvenir à une explication définitive, d'autant plus qu'à cette époque tardive, l'on remarque une certaine imprécision dans l'emploi des termes chez les auteurs anciens[153]. Pour L. Robert, c'était le thespiode qui buvait l'eau du puits sacré et chantait les oracles, laissant le soin au prophète de les rédiger par la suite[154]. En revanche, pour H.W. Parke et R. Lane Fox, c'était le prophète qui recevait l'inspiration, après avoir bu l'eau sacrée, et qui prononçait les oracles, alors que le thespiode était chargé de transformer ces réponses en vers[155].

À Didymes, la description de Jamblique évoque une prophétesse qui effectue de nombreux rites purificateurs avant de recevoir l'inspiration divine. La documentation de l'époque impériale ne mentionne cependant aucune prophétesse[156]. Alors que l'on ne sait pratiquement rien à propos du prêtre d'Apollon didyméen[157], le prophète du dieu

---

[152] H.W. Parke, *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Londres, 1985, p. 220 ; S. Georgoudi, Les porte-parole des dieux, p. 352.

[153] Maxime de Tyr, *Dissertationes* VIII, 1 parle, quant à lui, d'un ὑποφήτης, tout comme une inscirption de l'époque hellénistique : L. Robert, Décret de Colophon pour un chresmologue de Smyrne appelé à diriger l'oracle de Claros, *BCH* 116 (1992), p. 279–291 = *SEG* 42 (1992), nº 1065, l. 31 : τὸν ὑποφήτην.

[154] L. Robert, *Fouilles de Claros*, p. 523–549 ; Id., L'oracle de Claros, *in* C. Delvoye et G. Roux (éd.), *La civilisation grecque de l'Antiquité à nos jours*, Bruxelles, 1967, p. 306–312.

[155] Voir H.W. Parke, *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Londres, 1985, p. 220–224 ; R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, p. 184–186.

[156] Une seule prophétesse, Tryphôsa, appartenant à une illustre famille milésienne, est connue aux alentours de 200 av. n. ère, voir W. Günther, Didyma 1975–1979. 7. Inschriftenfunde 1978 (n. 1–3) und 1979 (n. 4 und 5), *MDAI(I)* 30 (1980), p. 164–176 (nº 5 p. 164) = *SEG* 30 (1980), nº 1286 = *Bull.ép.* 1982, nº 323, l. 3–4 : προφήτιδος | Τρυφώσης. Voir R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, p. 194 ; J. Fontenrose, *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1988, p. 55, 192 ; L.-M. Günther, Eine familienstolze Hydrophoren-Mutter : Die Tantenschaft der Julia Hostilia Rheso (IvDidyma 372), *Tyche* 11 (1996), p. 113–121.

[157] Voir S. Georgoudi, Les porte-parole des dieux, p. 353.

semble quant à lui avoir possédé un pouvoir considérable et joui d'un grand prestige, tant sur le plan religieux que politique. Grâce aux inscriptions gravées sur les murs et les colonnes de la « Maison des prophètes », on sait que la prophétie était une magistrature annuelle, mais renouvelable, et tirée au sort. Le prophète didyméen apparaît comme le ministre suprême du sanctuaire : c'est lui qui accomplit les sacrifices, offre des festins, prononce vœux et prières[158]. Il exerçait souvent d'autres charges importantes au sein de la cité de Milet et appartenait généralement à de grandes familles milésiennes, mais, comme on le verra ci-dessous, on connaît également un prophète didyméen qui était vraisemblablement originaire de Cyzique.

H.W. Parke a proposé à titre d'exemple la reconstruction selon laquelle la prophétesse recevait l'inspiration divine dans l'*adyton*, après s'être longuement purifiée, et le prophète se chargeait de la versification des paroles d'Apollon. Apparaissant aux consultants restés dans le *pronaos*, c'est lui qui aurait ensuite prononcé les oracles[159].

Les inscriptions mentionnent encore d'autres fonctionnaires officiant au sein du sanctuaire didyméen, comme l'hydrophore (ὑδροφόρος), c'est-à-dire la prêtresse d'Artémis Pythiè, qui était dans de nombreux cas la fille du prophète[160] ; le trésorier (ταμίας) ; et aussi l'assistant-donneur d'oracles (ὑποχρήστης), le secrétaire (γραμματεύς), le surveillant (παραφύλαξ), le gardien du temple (νεωκόρος), sans que l'on connaisse exactement la tâche qui leur incombait[161].

À Claros comme à Didymes, le personnel sacré appartenait à des familles spécifiques issues de l'élite locale et participait activement à la vie politique de la cité. En outre, comme je l'ai récemment montré, le rapport direct et privilégié avec la divinité engendré par la fonction oraculaire conférait aux membres du clergé oraculaire une aura spécifique, qui les distinguait des autres officiels également dotés de fonctions religieuses[162].

---

[158] Voir J. Fontenrose, *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1988, p. 45–55.

[159] H.W. Parke, *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Londres, 1985, p. 216–219.

[160] Voir R. van Bremen, *The Limits of Participation. Women and civic life in the Greek East in the Hellenistic and Roman periods*, Amsterdam, 1996 [= *Dutch Monographs on Ancient History and Archaeology*. 15], p. 90–95.

[161] Voir A. Rehm, *I.Didyma*, p. 323–325 ; W. Günther, *Das Orakel von Didyma in hellenistischer Zeit. Eine Interpretation von Stein-Urkunden*, Tübingen, 1971 [= *MDAI(I)*. 4], p. 115–119.

[162] Voir mon étude « The officials of oracular sanctuaries in Roman Asia Minor » (à paraître dans *ARG*).

C. Emission du texte et archivage

Dans cet aperçu de la production des oracles au sein des sanctuaires, reste à envisager la façon dont les textes sacrés étaient émis et puis éventuellement archivés. D'après les lieux de découverte des blocs portant les textes oraculaires rendus aux consultants, on peut déduire que les vers divins livrés par les sanctuaires apolliniens, que ce soit Claros ou Didymes, étaient emportés dans la patrie des pèlerins. Mais qu'advenait-il au texte avant sa gravure officielle dans la cité des consultants ?

On sait qu'il existait à Didymes depuis le III^e^ siècle av. n. ère un bâtiment nommé χρησμογράφιον, endroit où les réponses du dieu étaient vraisemblablement, comme son nom l'indique, recopiées et conservées et où les consultants recevaient éventuellement une copie de l'oracle prononcé par le prophète[163]. C'est aussi peut-être au *chrèsmographeion* que devaient se rendre les auteurs à la recherche de compilation d'oracles didyméens.

La mention de secrétaires officiels dans le clergé de Claros laisse supposer que c'était à eux qu'était confiée la mise par écrit des paroles d'Apollon, prononcées par le prophète et/ou le thespiode. Aucun texte oraculaire n'a été jusqu'à ce jour retrouvé dans les fouilles du site clarien et il est probable que, comme à Delphes, on ne gravait pas d'oracle à Claros[164]. Les consultants devaient recevoir une copie écrite de leur oracle, qu'ils ramenaient ensuite dans leur cité où ils faisaient graver les paroles d'Apollon (voir *infra*). Un oracle conservé par Porphyre et qui ressemble en bien des points à celui qu'a rendu l'Apollon de Claros aux habitants de Callipolis, prescrit même d'inscrire ses mots sur des tablettes[165]. On ne peut cependant pas déterminer si le dieu s'adresse ici aux secrétaires ou directement aux consultants.

L'absence d'inscriptions oraculaires sur le site même de Claros n'élimine pas pour autant l'hypothèse de la présence d'archives au sein du sanctuaire. On connaît en effet grâce à Macrobe l'existence

---

[163] Voir K. Tuchelt, *Vorarbeiten zu einer Topographie von Didyma. Eine Untersuchung der inschriftlichen und archäologischen Zeugnisse*, Tübingen, 1973 [= *MDAI(I)*. 9], p. 49–50, 76–77 ; H.W. Parke, *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Londres, 1985, p. 65, 70, 214.

[164] Voir L. Robert, Trois oracles, p. 590.

[165] Porphyre F 314 = Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 9, 2, v. 8 (Cat. 112) : δέλτοις δὲ χαράσσετε χρησμὸν ἐμεῖο (« gravez mon oracle sur vos tablettes »).

d'une collection d'oracles clariens, récoltés et commentés par le philosophe néoplatonicien Cornelius Labéo dans un ouvrage qui s'intitulait *De oraculo Apollinis Clari* (« Au sujet de l'oracle d'Apollon de Claros »)[166]. On a vu ci-dessus que d'autres oracles de Claros avaient été recueillis par Lactance et au sein de la *Théosophie*. Doit-on supposer que les auteurs aient fait le tour des différents consultants pour récolter leur matériel ? Il est de loin plus vraisemblable que c'est le sanctuaire, grâce aux secrétaires qui y travaillaient, qui se soit chargé de livrer aux auteurs les oracles dont une copie avait été conservée[167].

Il ne faut pas non plus exclure l'hypothèse selon laquelle les sanctuaires de Claros et de Didymes aient eux-mêmes pris l'initiative de réunir de telles collections, en groupant éventuellement les oracles de façon thématique, comme en témoignent, par exemple, les oracles didyméens rendus à Poplas et à Stratonicos, tous trois utilisant le terme ὄμμα et réunis dans la *Théosophie*. Il est possible, comme le suggère A. Rehm[168], que les secrétaires, éventuellement sous la houlette de l'ὑποχρήστης, aient été chargés de constituer certaines collections d'oracles, diffusées par la suite et utilisées par les auteurs païens, comme Porphyre et Cornelius Labéo, et chrétiens, comme Lactance et l'auteur de la *Théosophie*.

III. Clientèle des sanctuaires oraculaires

Qui sont ceux qui se sont adressés aux oracles d'Apollon aux premiers siècles de notre ère ? Particulièrement négligée, cette question préliminaire à l'étude de la consultation de l'oracle est pourtant nécessaire pour comprendre le recours à la parole divine dans les communautés hellénophones de l'Empire romain.

---

[166] Cornelius Labeo F 18 (Mastandrea) = Macrobe, *Saturnales* I 18 (Cat. 111).

[167] Sur la compilation d'oracles clariens qu'aurait déjà récoltée un certain Gorgos de Colophon au II^er^ siècle av. n. ère (*GVI* I, 764), voir I. Cazzaniga, Gorgos di Claros e la sua attività letteraria, *PP* 29 (1974), p. 145–152 ; T.L. Robinson, *Theological Oracles*, p. 153–154 ; R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, p. 190–191.

[168] A. Rehm, *I.Didyma*, p. 324.

La clientèle du sanctuaire de Didymes est connue essentiellement par le biais des inscriptions que les consultants milésiens firent graver sur leur territoire, mais parfois aussi par le biais de textes littéraires. Quant à la clientèle de l'oracle colophonien, deux types de documents épigraphiques nous renseignent aujourd'hui amplement sur les pèlerins qui se rendaient au sanctuaire de Claros. D'une part, on dispose pour la clientèle de Claros de l'abondante série d'inscriptions, retrouvées sur les blocs de pierre du sanctuaire même de Claros, qui rapportent les listes des participants aux délégations venues au nom de leur cité y récolter un oracle, témoin unique en son genre de la prolifération des consultations « internationales » de l'oracle au sanctuaire de Claros à l'époque impériale. D'autre part, l'origine des consultants est connue grâce à des oracles – ou des mentions d'oracles –, transmis soit de façon indirecte, par le biais de la littérature, soit directement, par de nombreux textes épigraphiques.

Dans un premier temps, on dressera une carte des aires de répartition géographique de l'ensemble des consultants de Claros et de Didymes. Dans un second temps, on s'attachera à rendre compte du milieu socio-professionnel des consultants des deux sanctuaires, en distinguant les délégués officiels, mandatés par les autorités d'une communauté civique, des consultants qui s'adressaient à Apollon à titre individuel. Cette double analyse nous permettra de reconstruire les différents réseaux de clients des sanctuaires oraculaires au chapitre II.

A. Provenance géographique

L'analyse de la provenance géographique de la clientèle des sanctuaires oraculaires a permis de mettre en évidence des zones distinctes au sein du rayonnement des oracles de Claros et de Didymes.

1. *Géographie de la clientèle de Didymes*

Deux cercles de provenance au sein des consultants de l'oracle de Didymes ont été dégagés.

a) *Territoire de Milet*

Un premier groupe de consultants, connu par le biais d'inscriptions retrouvées pour l'essentiel sur le site-même du sanctuaire didyméen

ou dans la cité milésienne, est constitué de gens provenant du territoire de Milet.

Tout d'abord, de nombreux oracles furent rendus aux membres de l'équipe sacerdotale qui officiaient dans l'enceinte du sanctuaire de Didymes, comme les prophètes eux-mêmes, à savoir Posidonios[169], Ulpius Athénagoras[170], Aelianus Poplas[171], T. Flavius Ulpianus[172], Damianos[173], les trésoriers (Hermias[174]) ou les prêtresses associées au culte d'Artémis (oracle rendu à une hydrophore[175], à Alexandra[176]).

Outre le personnel sacerdotal de Didymes, on retrouve également parmi les consultants de l'oracle de Didymes d'autres Milésiens ou résidents à Milet qui prenaient l'avis de leur Apollon. Ainsi, vers la fin du II^e^ ou au début du III^e^ siècle, des maçons et des entrepreneurs travaillant à la construction du théâtre de Milet se sont adressés à la divinité pour lui demander des précisions à propos de la façon dont ils devaient poursuivre leurs travaux[177]. D'autres bâtiments de Milet portent des oracles : un oracle fragmentaire a été retrouvé sur un mur des Thermes[178] et, sur le mur du temple de Sarapis, près de la porte ouest de l'agora sud de Milet, on a fait graver l'oracle qu'Apollon avait rendu à un certain Carpos, qui lui demandait s'il devait adresser une prière à Sarapis[179]. On fit aussi graver à Milet, en l'honneur de la prêtresse Satorneila, l'oracle rendu par Apollon à propos de la prêtrise d'Athéna Polias de cette même cité[180].

---

[169] *I.Didyma* 282 (Cat. 28).

[170] *I.Didyma* 278 = *SGOst* I, 1998, n° 01/19/12 (partiel) (Cat. 27).

[171] *Théosophie* I 19–20 (Beatrice) = § 22–23 (Erbse) (Cat. 91–92). Voir L. Robert, Trois oracles.

[172] *I.Didyma* 277 = *SGOst* I, 1998, n° 01/19/10 (Cat. 26).

[173] *I.Didyma* 504 = *SGOst* I, 1998, n° 01/19/08 (Cat. 34–35).

[174] *I.Didyma* 499 = *SGOst* I, 1998, n° 01/19/07 (Cat. 33). Voir M. Guarducci, *Epigraphica Greca*. IV. *Epigrafi sacre pagane e cristiane*, Rome, 1978, p. 94–97.

[175] *I.Didyma* 243 (Cat. 25).

[176] *I.Didyma* 496 A–B (Cat. 29, 30). Voir W. Peek, Milesische Versinschriften, *ZPE* 7 (1971) p. 193–226 (p. 207–209 n° 8) ; M. Guarducci, *Epigraphica Greca*. IV. *Epigrafi sacre pagane e cristiane*, Rome, 1978, p. 97.

[177] *I.Milet* VI 2, 935 = *SGOst* I, 1998, n° 01/20/01 = M.-C. Hellmann, *Choix d'inscriptions architecturales grecques*. Traduites et commentées par M.-C.H., Paris, 1999 [= *Travaux de la Maison de l'Orient méditerranéen*. 30], n° 47, l. 5–8 (Cat. 45).

[178] *I.Milet* I 9, 345 (Cat. 44).

[179] *I.Milet* I 7, 205b = *SGOst* I, 1998, 01/20/04, l. 1–3 (Cat. 43).

[180] Voir P. Herrmann, Athena Polias in Milet, *Chiron* 1 (1971), p. 291–298 = *Bull.ép*. 1972 n° 399–402 ; R. Merkelbach, Ein Didymaeisches Orakel, *ZPE* 8 (1971), p. 93–95 ; T. Drew-Bear et W.D. Lebek, An Oracle of Apollo at Miletus, *GRBS*

b) *Cercle élargi*

Le sanctuaire de Didymes était également visité par des consultants étrangers à la cité milésienne.

Tout d'abord, une inscription retrouvée dans l'Asclépieion de Pergame et datée des années 150–160 atteste que des Pergaméniens se sont officiellement adressés à l'oracle de Didymes à propos de la sépulture de Marcellus et de Rufinus : πυνθανομένων Περ|γαμηνῶν τοῦ ἐν Διδύμοι[ς] | Ἀπόλλωνος, ὅποι ὅσιον | εἴη θάπτεσθαι τοὺς | ἥρωας Μάρκ[ε]λλον || καὶ Ῥουφεῖνον διὰ τὸ | παρελθὸν αὐτοῖς | ἐνάρετον τοῦ βίου· | ἔχρησεν ὁ θεός (« Lorsque les Pergaméniens demandèrent à Apollon à Didymes où il serait honorable d'ensevelir les héros Marcellus et Rufinus en raison du passé vertueux de leur vie, le dieu rendit cet oracle »)[181].

D'après la proposition convaincante de L. Robert, c'est au même personnage Rufinus que celui évoqué dans l'inscription de Pergame que fut rendu un oracle conservé par l'*Anthologie Palatine* (XIV 72). L'épigraphiste proposa d'attribuer cet oracle à l'Apollon de Didymes, dans lequel la divinité répond à la question que lui posa le pergaménien à propos du serment qu'il voulait faire prêter à son nauclère. En outre, Zeus porte dans ce texte la même épithète rare que dans l'un des oracles rendus à Poplas (Cat. 92) : βιοδώτωρ (« dispensateur de vie »)[182].

Une inscription de Didymes du III^e^ siècle nous apprend que des Rhodiens érigèrent une statue d'Apollon en son sanctuaire pour le remercier de l'infaillibilité de ses oracles :

1–2	vers 1	τόνδε θεῷ Διδυμῆϊ Ῥόδου | ναετῆρες ἔθεντο
2–3	vers 2	οἰκεῖον | Φοίβῳ Φοῖβον ἀκειρεκόμην, |
4–5	vers 3	οὕνεκεν εἰρομένοισιν | ἀεὶ νημερτέας ὀμφὰς |
6–7	vers 4	θέσπισεν ἀψεύστων | πολλάκις ἐκ τριπόδων.
8–11		ἐπὶ προφήτου Τιβ(ερίου) Κλα(υδίου) | Ἱεροκλέους, θεοπρόπων | Μά(ρκου) Αὐρ(ηλίου) Θέωνος ποιητοῦ | καὶ Εὐτυχέους ἱερέως[183].

« Les habitants de Rhodes ont érigé pour le dieu de Didymes cette (statue) de Phoibos à la longue chevelure propre à Phoibos, parce que

14 (1973), p. 65–73 ; A. Henrichs, Philodemus « De Pietate » als mythographische Quelle, *CErc* 5 (1975), p. 5–38 (p. 31) = *SGOst* I, 1998, n° 01/20/03 (Cat. 47).

[181] *I.Pergamon* VIII 3, n° 2 (Cat. 49).

[182] *Anthologie Palatine* XIV 72 (Cat. 72). Voir L. Robert, Trois oracles, p. 598–599 ; Id., Oinoanda, p. 604 n. 2 ; A. Cameron, *The Greek Anthology from Meleager to Planudes*, Oxford, 1993, p. 212–214.

[183] *I.Didyma* 83 = *SGOst* I, 1998, n° 01/19/20 (Cat. 23).

> à eux, qui lui ont depuis toujours demandé des oracles infaillibles, il a souvent rendu des prophéties sans mensonge à partir des trépieds. Lorsque Tiberius Claudius Hieroklès était prophète et qu'étaient théopropoi le poète Marcus Aurelius Théon et le prêtre Eutychès ».

S'appuyant sur le témoignage de l'inscription, qui révèle que des citoyens rhodiens se sont adressés à plusieurs reprises à l'oracle d'Apollon didyméen, on suivra encore T.L. Robinson et H.W. Parke[184] qui proposent d'attribuer à Didymes un texte oraculaire rendu, selon l'*Histoire ecclésiastique* de Socrate, à des gens de Rhodes « tombés dans le malheur » (συμφορᾷ περιπεσοῦσιν)[185].

À Cyzique, une inscription de la fin du II^e^ ou du début du III^e^ siècle témoigne également qu'un oracle fut rendu aux stéphanéphores de la cité par l'Apollon de Didymes (ἱππαρχοῦντος Τ. Κλ. Εὐμένους ἥρωος, χρησμὸς στεφανηφόρων ὃν ἔχρησεν αὐτοῖς Ἀπόλλων ἐν Διδύμοις « Alors que le défunt Titus Claudius Euménès était hipparque, oracle des stéphanéphores que leur a rendu Apollon à Didymes »)[186]. Par ailleurs, vers le milieu du III^e^ siècle, un prophète didyméen nommé Damianos a fait graver sur une pierre trouvée près du coin sud-est du temple deux oracles d'Apollon concernant l'érection d'un autel à Korè Sôteira, décrite en ces termes : τῆς πατρί|ου αὐτοῦ θεᾶς Σωτίρας Κόρης (l. 6–7)[187]. Selon L. Robert, il faudrait en conclure que Damianos était originaire d'une autre ville que Milet, où le culte de Korè était traditionnel et important. C'est pour cette raison que l'épigraphiste propose de faire provenir le prophète didyméen de la cité de Cyzique, où le culte de Korè Sôteira était répandu[188].

---

[184] T.L. Robinson, *Theological Oracles*, p. 224–226, 444–445 ; H.W. Parke, *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Londres, 1985, p. 208–209. Auparavant, les auteurs modernes attribuaient cet oracle à Claros, voir C.A. Lobeck, *Aglaophamus siue De Theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*. I, Königsberg, 1829, p. 463 ; G. Wolff, *De novissima oraculorum aetate*, Berlin, 1854, p. 12 ; K. Buresch, *Klaros*, p. 50, 54.

[185] Socrate, *Histoire ecclésiastique* III 23 (Cat. 110).

[186] H. Lechat, Bas-reliefs du Musée de Constantinople, *BCH* 13 (1889), p. 509–519 (p. 514) ; G. Mendel, *Musées impériaux ottomans*. II. *Catalogue des sculptures grecques*, Athènes, 1908, n° 571 = M. Meyer, *Die griechischen Urkundenreliefs*, Berlin, 1989 [= *MDAI(A)*. 13], N 20 (Cat. 48). Voir B. Haussouiller, *Études sur l'histoire de Milet et du Didymeion*, Paris, 1902, p. 223 ; L. Robert, Trois oracles, p. 592.

[187] *I.Didyma* 504 = *SGOst* I, 1998, n° 01/19/08 (Cat. 34). A. Rehm (*I.Didyma*, p. 301) propose de dater l'inscription des environs de 300 en fonction de critères paléographiques.

[188] L. Robert, Trois oracles, p. 583, n. 5 (qui donne pour comparaison *I.Didyma* 92, où un citoyen d'Aphrodisias dédie à Didymes une statue d'Aphrodite d'Aphrodisias,

On sait encore qu'un artiste d'Alexandrie s'adressa au dieu de Didymes. Dans la première moitié du II^e^ siècle, on fit graver à Milet, sur la même pierre du temple de Sarapis que celle où figure l'oracle rendu à Carpos, la réponse que donna le dieu de Didymes à ce dresseur d'animaux alexandrin, nommé Apphiôn et surnommé Hérônas, à propos de ses succès à venir[189].

Au sein de la clientèle de Didymes, on pourrait encore retenir des gens d'Héraclée du Latmos et d'Éphèse, ou encore de Kios, à qui furent rendus des oracles, identifiés par les auteurs modernes comme didyméens (voir *supra*).

Pour résumer, la documentation à notre disposition permet de tracer deux cercles d'influence du sanctuaire de Didymes. D'une part, Apollon y était consulté par des gens venant du territoire de Milet et notamment par le personnel officiant dans l'enceinte sacrée du sanctuaire didyméen. D'autre part, on sait que l'oracle de Didymes accueillit également des consultants venus de Pergame, de Rhodes, de Cyzique, d'Alexandrie, peut-être aussi d'Éphèse, d'Héraclée du Latmos et de Kios.

2. *Géographie de la clientèle de Claros*

Alors que l'on connaît plusieurs cas de consultants milésiens et même didyméens qui s'adressèrent au sanctuaire de Didymes, on ne sait rien du recours à l'oracle de la population de Colophon ni même du personnel officiant dans le temple clarien.

En revanche, la clientèle de Claros étrangère au territoire de Colophon nous est largement connue. On sait en effet que de

---

appelée τὴν πάτριον θεάν) ; voir aussi L. Robert, *Hellenica* XIII (1965), p. 209 ; Id., Documents d'Asie mineure, *BCH* 102 (1978), p. 396–543 (p. 469–473) ; suivi par R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, p. 229 ; Merkelbach-Stauber, *SGOst* I, 1998, p. 87.

[189] *I.Milet* I 7, 205a = *SIRIS* 286a = *SGOst* I, 1998, n° 01/20/02, l. 1 (Cat. 42) : Ἀπφείων ἐρωτᾷ ὁ καὶ Ἡρωνᾶς Ἀλεξανδρεύς. « Apphiôn d'Alexandrie, que l'on appelle aussi Hérônas, demande ». Voir H. Volkmann, Studien zum Nemesiskult, *ANR* 26 (1928), p. 317 ; L. Robert, Études épigraphiques (1938), 106–107 ; L. Robert, *OMS* V (1989), p. 594, 608–609 ; L. Robert, *Hellenica* XI–XII (1960), p. 356 n. 2 ; L. Robert, Trois oracles, p. 578–579, 592–593 ; P. Amandry, *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle*, Paris, 1950, p. 174 ; *Bull.ép.* 1958 n° 506 ; J.E. Stambaugh, *Sarapis under the Early Ptolemies*, Leyde, 1972 [= *EPRO*. 25], p. 79–82 ; M. Totti, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapisreligion*, Hildesheim – Zurich – New York, 1985, n° 59 p. 145.

nombreux pèlerins issus de toute la partie orientale de l'Empire romain se rendirent à Claros. Deux cercles de provenance ont été délimités. Puisqu'aucun répertoire complet des listes de délégations n'est à ce jour disponible, il a semblé utile de fournir, en note, non seulement le détail des publications des délégations qui enregistrèrent une liste de consultants sur les murs du sanctuaire colophonien, mais aussi, lorsque celle-ci vient à manquer, la provenance et le nombre de listes non publiées et seulement annoncées par J. et L. Robert.

a) *Cercle de proximité*

Un premier cercle de provenance des consultants de Claros est constitué de cités proches de Colophon, situées en Éolide, en Mysie, en Ionie, en Lydie, en Carie et dans la partie méridionale de la Phrygie.

Plusieurs listes de délégations provenant de Chios[190], de Phocée[191], de Kymè[192] attestent que de nombreuses personnes d'**Éolide** se rendirent à Claros.

De **Mysie**, on sait que des Pergaméniens fréquentèrent le sanctuaire clarien : outre un oracle trouvé à Pergame et attribué à Claros[193], on a retrouvé à Claros une liste d'une délégation pergaménienne[194].

Il est très vraisemblable que la population d'**Ionie** se rendit en de nombreuses occasions à Claros, sanctuaire apollinien le plus proche. Tout d'abord, le smyrniote Aelius Aristide rapporte qu'en 147/8, aux prises avec la longue et pénible maladie qui le tracassa toute sa

---

[190] T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), nº 5 p. 47 ; nº 18 p. 51–52 ; S. Sahin, Epigraphica Asiae Minoris neglecta et iacentia. III Dokumente aus Klaros, *EA* 9 (1987), p. 61–72 – désormais cité S. Sahin, *EA* 9 (1987) – nº 10 p. 64 ; nº 11 p. 64 ; nº 12 p. 65 ; nº 13 p. 65 ; nº 14 p. 66 ; nº 15 p. 66 = *SEG* 37 (1987), nº 977, 974, 973, 972, 971, 978 ; J. et L. Robert, *La Carie*, p. 212 (inscription de la 101e prytanie, éditée partiellement). Plus de 30 listes non publiées.

[191] T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), nº 7, 8, 9, 10 p. 48–49 ; nº 21 p. 52 ; 19 listes non publiées, mentionnées par L. Robert, *OMS* IV (1974), p. 140 et p. 154, dont une publiée par S. Sahin, *EA* 9 (1987), nº 22 p. 69 = *SEG* 37 (1987), nº 969 et dont une date de la 99e prytanie d'après J. et L. Robert, *La Carie*, p. 204.

[192] Trois listes non publiées, mentionnées par L. Robert, *Fouilles de Claros*, p. 25.

[193] *I.Pergamon* 324 = *IGR* IV 360 = *SGOst* I, 1998, nº 06/02/01 (Cat. 8).

[194] Liste non publiée, mentionnée par L. Robert, *OMS* IV (1974), p. 222.

vie et immobilisé en traitement aux eaux de Lébédos[195], il envoya Zosimos consulter à sa place le dieu de Claros[196].

Le rhéteur de Smyrne rapporte aussi que peu après, en 149, les autorités d'Éphèse et de Smyrne envoyèrent des délégués consulter Apollon à Claros à la suite d'un tremblement de terre[197]. Précisons encore qu'à la même époque, on décida de regraver à Smyrne un oracle qui aurait été rendu à la cité par le sanctuaire de Claros à propos de la fondation de la nouvelle ville par Alexandre le Grand[198].

La population de **Lydie** s'adressa également à l'oracle de Claros : une liste de consultants venant de Thyatire y a été trouvée[199]. On a aussi mentionné ci-dessus qu'un oracle clarien fut rendu aux citoyens de Caisareia Troketta.

De nombreuses listes de délégations provenant de la partie méridionale de la **Phrygie**, et plus précisément de Laodicée du Lycos[200], ont été retrouvées à Claros.

---

[195] Voir C.A. Behr, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam, 1968 ; J. de la Genière, Sanctuaire d'Apollon à Claros (1995), *CRAI* 1996, p. 261–272 ; C. Jones, Aelius Aristides and the Asklepieion, *in* H. Koester (éd.), *Pergamon. Citadel of the Gods. Archaeological Record, Literary Description, and Religious Development*, Harrisburg (Pennsylvania), 1998 [= *Harvard Theological Studies*. 46], p. 63–76.

[196] Aelius Aristide, *Discours sacrés* III 12 (Cat. 71). Pour la datation, voir A. Boulanger, Chronologie de la vie du rhéteur Aelius Aristide, *RPh* 46 (1922), p. 26–54 ; C.A. Behr, Studies on the Biography of Aelius Aristides, *ANRW* II 34, 2 (1994), p. 1140–1233 (p. 1188).

[197] Aelius Aristide, *Discours sacrés* III 38.

[198] L'oracle, cité et attribué à Claros par Pausanias VII 5, 1–3, a été identifié par J.M. Cook, The Clarian Oracle for the Smyrneans, *CR* 75 (1961), p. 7–8 sur une pierre provenant de Smyrne = *I.MusLeiden* n° 62 = *SEG* 18 (1962), n° 495, texte revu par W. Peek, Zitat eines Orakels für Smyrna, *ZPE* 21 (1976), p. 145 = *SEG* 26 (1976), n° 1296 = *I.Smyrna* 647 = *SGOst* I, 1998, n° 05/01/01. Pour la datation, voir S. Dow, Alphabetized Inscriptions from Smyrna in Bowdoin and Leyden, *AJA* 67 (1963), p. 257–268. Voir R. Ziegler, Alexander der Große als Städtegründer. Fiktion und Realität, *in* U. Peter (éd.), *Stephanos nomismatikos. Edith Schönert-Geiss zum 65. Geburtstag*, Berlin, 1998, p. 679–697 (p. 687).

[199] Liste non publiée, mentionnée par L. Robert, *OMS* IV (1974), p. 153.

[200] T. Macridy, Altertümer von Notion, *JÖAI* 8 (1905), p. 164–165 n. II 1, p. 165 n. II 3, p. 167 n. III 1, p. 168–170 n. IV 3, p. 167 n. III 2 = L. Robert, *Laodicée*, n° 2, 3, 6, 7, 9 p. 299 ; T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), n° 29 p. 55 (identifiée par L. Robert, *Laodicée*, p. 301) ; L. Robert, *Laodicée*, n° 1, 4–5, 10 p. 299 = S. Sahin, *EA* 9 (1987), n° 18 p. 67 ; n° 21 p. 68–69 ; n° 20 p. 68 ; n° 19 p. 68 = *SEG* 37 (1987), n° 961, 962, 966, 968 ; L. Robert, *Laodicée*, n° 8, 11–25 p. 300–303 ; auxquelles il faut ajouter trois autres inscriptions partiellement éditées par L. Robert, *Laodicée*, p. 316.

La campagne des fouilles des années 1960' à Hiérapolis a mis au jour quatre fragments d'oracles, datant de l'époque hadrianique ou un peu après. Gravés sous l'impulsion d'un certain . . .]llianos obéissant aux conseils d'Apollon *archégétès*[201], le dieu fondateur de la cité[202], ces oracles furent attribués à l'Apollon de Claros par leur éditeur[203]. Même si pour trois d'entre eux, l'origine clarienne reste difficile à démontrer, l'attribution du quatrième semble assurée : il ressemble fortement à l'oracle de Troketta, et recommande aux citoyens de la ville d'accomplir des sacrifices et d'ériger une statue d'Apollon Clarien archer afin de remédier à une épidémie[204].

Finalement, l'oracle, vraisemblablement clarien, découvert à Éphèse par les archéologues autrichiens n'a pas été émis pour des Éphésiens mais s'adressait à l'origine aux habitants d'une cité non identifiée, patronnée par Artémis et se situant « sur la terre salée du fleuve Hermos de Méonie » (Cat. 14, v. 14 : ἁλμήεσσαν ὑπὲρ χθόνα Μαίονος Ἕρμου), qui coule en Phrygie et en Lydie. Selon R. Merkelbach[205], l'oracle fait référence au sanctuaire d'Artémis du lac salé de Koloè que mentionne Strabon[206] ; F. Graf propose, quant à lui, que l'oracle ait été rendu à des habitants de Sardes, non loin du même lac, où un culte était également rendu à Artémis[207].

D'après les inscriptions de Claros, la population du centre de la

---

[201] Sur ce dieu, voir L. Robert, *Villes d'Asie mineure. Études de géographie ancienne*, Paris, 1962², p. 356–357 n. 5 ; G. Carrettoni, Scavo del tempio di Apollo a Hierapolis (Rapporto preliminare), *ASAA* 41–42 (1963–1964), p. 411–433.

[202] G. Pugliese Carratelli, *ASAA* 41–42 (1963–64), nº IIa p. 357 = *SGOst* I, 1998, nº 02/12/01 : [κ]ατ' ἐπιταγὴν θεοῦ [ἀ]ρχηγέτου Ἀπόλλ[ω]νος [τ]οὺς χρησμο[ὺς | . . .]λλιανὸς θ[. . .]εο [ὑπὲ]ρ ἑαυτοῦ [ἀνέγρ]αψε [. . . (« Conformément à l'ordre du dieu Apollon *archegetes*, [ ]llianos fils de Th[ ] a gravé ces oracles pour lui-même. ») (Cat. 9).

[203] G. Pugliese Carratelli, Χρησμοί di Apollo Kareios e Apollo Klarios a Hierapolis in Frigia, *ASAA* 41–42 (1963–64), p. 351–370 nº II b, III a, III b 1–9 et III b 26, suivi par L. Robert, *Bull.ép.* 1967 nº 582 ; *SGOst* I, 1998, nº 02/12/01–02–03–04 (Cat. 10–13).

[204] G. Pugliese Carratelli, *Ibid.*, nº II b p. 360 = *SGOst* I, 1998, nº 02/12/01 (Cat. 10).

[205] R. Merkelbach, Ein Orakel des Apollon für Artemis von Koloe, *ZPE* 88 (1991), p. 70–72 ; Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), p. 26.

[206] Strabon XIII 4, 5 (626c).

[207] F. Graf, An oracle against pestilence from a Western Anatolian town, *ZPE* 92 (1992), p. 267–279 (p. 274) ; voir les réserves de J.R. Somolinos, Ártemis Efesia en Lidia y Apolo Clario en Éfeso : mántica y propaganda religiosa en época imperial, *in Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid, 1998, p. 207–212 (p. 212).

Carie se rendait aussi régulièrement au sanctuaire apollinien : on connaît l'assiduité de consultants représentant les cités d'Héraclée de la Salbakè[208], de Tabai[209], d'Amyzon[210], de Bargasa[211], d'Aphrodisias[212] et de Sébastopolis[213].

b) *Cercle élargi*

Une autre série de consultants proviennent de zones plus éloignées de Claros, tant au Nord, jusque sur les côtes occidentales du Pont-Euxin, à l'ouest, jusqu'en Grèce continentale, qu'au sud de la Pamphylie à la Syrie, et à l'est de la Bithynie jusqu'en Cappadoce.

Tout d'abord, au nord, des colons de Parion, en **Troade**, firent un pèlerinage jusqu'au Clarion[214]. Et, de **Propontide**, des Cyzicéniens se rendirent vraisemblablement eux aussi à Claros pour s'adresser au dieu, comme le leur avait prescrit Ammon à Siwa, en Libye, au II^e^ siècle[215].

Les blocs du sanctuaire de Claros rapportent des listes de délégations provenant de **Bithynie**, à savoir de colons d'Apamée Myrleia[216],

---

[208] T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), n° 25 p. 53 = J. et L. Robert, *La Carie*, n° 132 p. 203 ; J. et L. Robert, *La Carie*, n° 133–139 p. 204–207 ; n° 140–142 p. 208–209 (restitués) ; n° 143–146 p. 209–210 ; n° 194–196 p. 381–382 = *Bull.ép.* 1955 n° 192, 198 ; S. Sahin, *EA* 9 (1987), n° 16 p. 66–67 = *SEG* 37 (1987), n° 967.

[209] J. et L. Robert, *La Carie*, n° 24–32 p. 116–119 et n° 192–193 p. 380–381. D'autres textes ont été annoncés dans *Bull.ép.* 1955 n° 198.

[210] T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), n° 22 p. 53 = J. et L. Robert, *Fouilles d'Amyzon*, p. 32.

[211] L. Robert, Des Carpathes à la Propontide, *StudClas* 16 (1974), p. 53–88 (p. 75) = *OMS* VI (1989), p. 275–310 (p. 297) = *Bull.ép.* 1976 n° 585+589 = *SEG* 26 (1976–1977), n° 1289 et une liste non publiée, mentionnée par C. Picard, *Éphèse et Claros*, p. 202 n. 3.

[212] T. Macridy, Altertümer von Notion, *JÖAI* 8 (1905), p. 171 n. VI ; S. Sahin, *EA* 9 (1987), n° 9 p. 63 = *SEG* 37 (1987), n° 976.

[213] J. et L. Robert, *La Carie*, n° 180 p. 327–328.

[214] L. Robert, *Hellenica* X (1955), p. 275–276 A, B, C = *Bull.ép.* 1956 n° 251 = *SEG* 15 (1958), n° 713, 714, 715 ; J. et L. Robert, *Fouilles d'Amyzon*, p. 34 et n. 22 = *SEG* 33 (1983), n° 964 et 965.

[215] R. Merkelbach et E. Schwertheim, Die Inschriften der Sammlung Necmi Tolunay in Bandırma, II, Das Orakel des Ammon für Kyzikos, *EA* 2 (1983), p. 147–154 = *SEG* 33 (1983), n° 1056 = *SGOst* II, 2001, n° 08/01/01, v. 10 : καὶ δ' ἐμέθεν μνῆσιν θεμένη Κλάρον ε[ἰς ἀγακλειτήν] (autre lecture par W. Peek, Ein Orakel des Ammon in Kyzikos, *Philologus* 128 (1984), p. 202–207 = *Bull.ép.* 1984 n° 342 : καὶ δ' ἐμέθε{ι}ν μνῆσιν θεμένη Κλάρον ἐ[κπαράλειπε·]).

[216] Liste non publiée, mentionnée par C. Picard, *Éphèse et Claros*, p. 696 n. 3, Inv. n° 79, 1913 = *I.Apameia* T 7 : Ἀπαμέων Κολόνων ἐν Βειθυνίᾳ.

de citoyens de Nicée[217], de Nicomédie[218], de Creteia Flaviopolis[219], de Prusias de l'Hypios[220] et de Caisareia Germanikè[221].

De la **Paphlagonie** et du **Pont** se sont épisodiquement rendues à Claros des processions depuis Amisos[222], Amaseia[223], Néocésarée[224], Néoclaudiopolis[225]. Eusèbe rapporte un fragment d'Œnomaos de Gadara dans lequel le philosophe cynique précise qu'à Claros, lui fut rendu un oracle strictement identique à celui que reçut peu avant un marchand venu du Pont nommé Callistratos[226]. Il est encore probable que des gens vinrent d'Abonoteichos, sur la côte paphlagonienne : si l'on en croit Lucien, Alexandre-Glycon envoyait certains clients de son oracle tantôt à Claros, tantôt à Didymes, tantôt à Mallos, en Cilicie[227].

Les listes de délégations ont enregistré la venue sporadique de processions venant du nord de la **Phrygie**, à savoir d'Acmonia[228], de Miros[229], de Dorylée[230], d'Aizanoi[231] et de Iulia[232]. À Yaliniz-Serai,

---

[217] Au moins deux listes non publiées, mentionnées par L. Robert, *Fouilles de Claros*, p. 25, datant des 98e et 99e prytanies d'après J. et L. Robert, *La Carie* p. 204.

[218] Liste non publiée, mentionnée par C. Picard, *Éphèse et Claros*, p. 206 n. 1 ; p. 696 n. 4 (Inv. no 73 1913) ; L. Robert, *Fouilles de Claros*, p. 25 ; L. Robert, *Laodicée*, p. 337.

[219] Liste non publiée, mentionnée par L. Robert, *Fouilles de Claros* p. 25 ; J. et L. Robert, *La Carie*, p. 381.

[220] *Bull.ép.* 1958 no 477 = L. Robert, *À travers l'Asie mineure. Poètes et prosateurs, monnaies grecques, voyageurs et géographie*, Paris, 1980 [= *BEFAR.* 239], p. 85 = *SEG* 30 (1980), no 1334. Liste commune à Olbiopolis.

[221] Listes non publiées, mentionnées par L. Robert, *Fouilles de Claros*, p. 24 ; L. Robert, *OMS* IV (1974), p. 154.

[222] J. Chamonard et E. Legrand, Inscriptions de Notion, *BCH* 18 (1894) p. 216–221 (p. 218) = *OGIS* 530 = T. Macridy, Altertümer von Notion, *JÖAI* 8 (1905), p. 170 n. V 4.

[223] Une inscription (inv. 1913 no 94) partiellement éditée par C. Picard, *Éphèse et Claros*, p. 206 n. 6 ; 217 n. 12 ; p. 303–304 ; C. Picard, Un oracle d'Apollon Clarios à Pergame, *BCH* 46 (1922), p. 190–197 (p. 192) ; S. Sahin, *EA* 9 (1987), p. 63 no 7, 8 = *SEG* 37 (1987), no 963, 964.

[224] T. Macridy, Altertümer von Notion, *JÖAI* 8 (1905), p. 165 n. I 2.

[225] Liste non publiée, mentionnée par L. Robert, *Fouilles de Claros*, p. 25.

[226] Œnomaos F 15, 4 (Hammerstaedt) = Eusèbe, *Préparation évangélique* V 23, 1 (Cat. 69).

[227] Lucien, *Alexandre ou le faux prophète* 29.

[228] T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), no 11 p. 49 ; no 28 p. 55.

[229] *Bull.ép.* 1972 no 461, liste datée de la 72e prytanie d'Apollon, c'est-à-dire en 147/8.

[230] Liste non publiée, mentionnée dans L. et J. Robert, *Claros* I, 1. *Décrets hellénistiques*, Paris, 1989, p. 5.

[231] S. Sahin, *EA* 9 (1987), p. 62–63 no 6 = *SEG* 37 (1987), no 975.

[232] Liste non publiée, mentionnée par L. Robert, *Fouilles de Claros*, p. 25. Pour

dans la haute vallée du Tembris, un certain Symmachos et ses trois fils érigèrent au IIe siècle un autel à Apollon d'après les prescriptions du dieu de Claros[233]. L'oracle, quant à lui, n'a pas été conservé.

De **Pisidie**, on sait que des pèlerins partirent pour Claros de Sagalassos[234], d'Apollonia[235], et de la colonie d'Antioche[236].

De **Lycaonie**, le sanctuaire de Claros accueillit des consultants d'Hydè[237] et de la colonie d'Iconion[238]. L. Robert proposa de compter parmi les oracles émis par Claros un texte trouvé à Iconion, dans lequel la divinité prescrit d'élever les statues des dieux Hermès *Argeiphontès* et Dikè de part et d'autre d'un Arès[239]. À Vasada, une statue d'Hygieia fut érigée d'après la prescription du dieu clarien :] χ̣ρ̣ [| . . . .] Ὑγίαν κατὰ χρησμὸ[ν] | [Ἀπόλ]λωνος Κλαρίου[240].

Comme on l'a mentionné ci-dessus, un texte oraculaire provenant de Syédra, en **Pamphylie-Cilicie**, fut encore attribué au dieu de Claros par comparaison avec le texte trouvé à Iconion[241].

---

la localisation de Julia à l'actuelle Çay, en Phrygie, voir L. Robert, Le culte de Caligula à Milet et la province d'Asie, *Hellenica. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'Antiquités grecques* VII, Paris, 1949, p. 206–238 (p. 214–220) ; *Bull.ép.* 1972 nº 456 ; D.H. French, Inscriptions in the Museums of Aksehir and Yalvaç, *EA* 29 (1997), p. 59–66 (p. 61).

[233] A. Souter, Greek Metrical Inscriptions of Phrygia, *CR* 11 (1897), p. 31–32 (nº 4 p. 31) = A. Petrie, Epitaphs in Phrygian Greek, *in* W.M. Ramsay (éd.), *Studies in the History and Art of the Eastern Provinces of the Roman Empire*, Londres, 1906, p. 119–136 (nº 10 p. 128) = *SGOst* III (2001), nº 16/31/01 (Cat. 6).

[234] T. Macridy, Altertümer von Notion, *JÖAI* 8 (1905), p. 167 n. III 3 ; T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), nº 31 p. 55 + un fragment publié par T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), nº 33 p. 56 et identifié par C. Picard, *Éphèse et Claros*, p. 699 n. 2, qui restitue l. 8 Σαγαλ]ασσέων ὑ[μνῳδοί et une liste non publiée, mentionnée par L. Robert, *OMS* IV (1974), p. 140.

[235] Liste non publiée, mentionnée par L. Robert, *Fouilles de Claros*, p. 25.

[236] Liste partiellement éditée par J. et L. Robert, *La Carie*, p. 216 (note).

[237] Liste non publiée, mentionnée par L. Robert, *Fouilles de Claros*, p. 24.

[238] T. Macridy, Altertümer von Notion, *JÖAI* 8 (1905), p. 168 n. IV 2 + un fragment publié par T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), p. 56 nº 33 = *IGR* IV 1590 et identifié par L. Robert, *Études épigraphiques et philologiques*, Paris, 1938, p. 149–150 qui restitue l. 1 [Εικ]ονέω[ν Κολώνων].

[239] *SGOst* III, 2001, nº 14/07/01 (Cat. 20). Voir L. Robert, Un oracle à Syedra, les monnaies et le culte d'Arès, *in* L. Robert, *Documents de l'Asie mineure méridionale. Inscriptions, monnaies et géographie*, Genève – Paris, 1966, p. 91–100 (p. 96–97).

[240] H. Swoboda et al., *Denkmäler aus Lykaonien, Pamphylien und Isaurien*, Brünn, 1935, nº 35 p. 24 = Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), nº 12, l. 1–3 (Cat. 4).

[241] *SEG* 41 (1991), nº 1411 = *SGOst* IV, 2002, nº 18/19/01 (Cat. 21). Voir L. Robert, Un oracle à Syedra, les monnaies et le culte d'Arès, *in Documents de l'Asie mineure méridionale. Inscriptions, monnaies et géographie*, Genève – Paris, 1966, p. 91–100 (p. 96–97) ; F. Sokolowski, Sur l'oracle de Claros destiné à la ville de Syedra, *BCH* 92 (1968), p. 519–522 ; E. Maróti, A Recently Found Versified Oracle against the

Certains consultants de Claros sont issus de Césarée de **Cappadoce**[242].

Finalement, il est possible que des gens provenant d'Oinoanda, au nord de la **Lycie**, se soient rendus à Claros (voir ci-dessus).

La clientèle de l'oracle de Claros s'étend aussi en dehors de l'Asie mineure. En **Chersonnèse de Thrace**, un oracle, très vraisemblablement issu du sanctuaire clarien, fut trouvé à Callipolis[243].

On sait que de nombreuses délégations enregistrées à Claros provenaient de **Thrace**, comme de Thasos[244], d'Ainos[245], de Périnthos[246], de Plotinopolis[247], de Deultum[248], d'Odessos[249], de Marcianopolis[250], de Dionysopolis[251], de Philippopolis[252], ainsi que d'Olbiopolis[253] et de Chersonèsos Taurique[254]. Par ailleurs, plusieurs textes oraculaires provenant de Claros ont été découverts dans la même région : une inscription lacunaire d'Odessos rapporte également un oracle clarien destiné à remédier à une épidémie (Cat. 2, l. 6–7 : κατὰ Κλάρον Ἀπόλλωνα, . . . λοιμὸν ἀπεσκέδασα).

Une pierre trouvée dans la ville bulgare de Sliven a aussi conservé la trace de prescriptions du dieu de Claros au II^e^ siècle : on sait que des statues y furent érigées par des habitants d'Anchialos, sur la côte

---

Pirates, *AAntHung* 16 (1968), p. 233–238 ; E. Maróti, Miscellanea Graeco-Latina, *Gymnasion* 98 (1991), p. 177–180 (p. 177–178).

[242] T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), n° 26 p. 54.

[243] *I.Sestos* 11 (Cat. 7).

[244] C. Dunant et J. Pouilloux, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos*. II. *De 196 à la fin de l'Antiquité*, Paris, 1958 [= *Études thasiennes*. 5], p. 127, n. 1 = *Bull.ép.* 1959 n° 380, où seule la fin de l'inscription mentionnant la liste de délégation a été publiée. Le début de l'inscription est publié par C. Picard, *Éphèse et Claros*, p. 203 n. 7.

[245] Liste non publiée, mentionnée par L. Robert, *Fouilles de Claros*, p. 25.

[246] L. Robert, Des Carpathes à la Propontide, *StudClas* 16 (1974), p. 53–88 (p. 75) = *OMS* VI (1989), p. 275–310 (p. 297) = *Bull.ép.* 1976 n° 585+589 = *SEG* 26 (1976–1977), n° 1288 = *I.Perinthos* EZ 24 = *EBGR* 1998, 236.

[247] S. Sahin, *EA* 9 (1987), n° 23 p. 69 = *SEG* 37 (1987), n° 970.

[248] Liste non publiée, mentionnée par L. Robert, *Fouilles de Claros*, p. 25.

[249] T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), n° 16 p. 51.

[250] Liste non publiée, mentionnée par L. Robert, *Fouilles de Claros*, p. 25.

[251] T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), n° 15 p. 50.

[252] Liste non publiée, mentionnée par L. Robert, *OMS* IV (1974), p. 184.

[253] *Bull.ép.* 1958 n° 477 = L. Robert, *À travers l'Asie mineure. Poètes et prosateurs, monnaies grecques, voyageurs et géographie*, Paris, 1980 [= *BEFAR*. 239], p. 85 = *SEG* 30 (1980), n° 1334.

[254] Liste non publiée, mentionnée par L. et J. Robert, *Claros* I, 1. *Décrets hellénistiques*, Paris, 1989, p. 5.

occidentale du Pont, « conformément aux oracles du seigneur Apollon de Colophon » (κατὰ χρηζμοὺς τοῦ | κυρί⟨ου⟩ Ἀπόλλωνος Κολοφω|νίου[255]).

L. Robert a aussi proposé d'inclure parmi les potentiels lieux de provenance des clients de Claros, Tomis, au nord d'Odessos, où l'on a retrouvé sur un pilier une double inscription, datée de la fin du II^e^ siècle et dédiée à Ἀπόλλωνι Ἀγυεῖ κατὰ χρησμόν (« à Apollon *aguieus* selon l'oracle »)[256]. La dédicace à cet Apollon « protecteur des rues » conformément à un oracle correspond effectivement assez bien aux prescriptions recommandées par le dieu de Colophon (voir *infra*).

De **Macédoine**, des représentants du *koinon* macédonien, dont le siège était situé à Beroia[257], et des cités de Charax[258] et de Stobi[259] se sont rendus à Claros y consulter l'oracle. En outre, à Stobi, une inscription du II^e^ siècle rapporte qu'une certaine Mestria Prisca, appartenant à l'une des plus illustres familles de la cité macédonienne[260], fit ériger, avec l'assentiment du conseil, un monument en

---

[255] *IGR* I 767 = *IGBulg* I² 370, l. 6–8 (Cat. 3).

[256] *Bull.ép.* 1939 n° 223 = *I.Tomis* 116(1) : I : Ἀπόλλωνι ἀγυεῖ κατὰ χρη[σ]μόν, ὑπὲρ τῆς τοῦ Αὐτοκράτορος Καίσαρος Μάρ. Αὐρηλί. Ἀντονίνου Ἀρμενιακοῦ Παρθικοῦ Μ[η]δικοῦ σωτηρίας τε κὲ ν[ί]κης καὶ ὑπὲρ τῆς ὑγίας τε κὲ εὐετ(η)ρίας τῆς μητροπόλεως Τόμεως. II : [Ἀγαθ]ῇι τύχηι. [Ἀπ]όλλωνι ἀγυεῖ κατὰ χρησμόν . . .

[257] Liste non publiée, mentionnée par T. Macridy et C. Picard, Fouilles du hiéron d'Apollon Clarios à Colophon, *BCH* 39 (1915), p. 33–52 (p. 50) et L. Robert, *Fouilles de Claros*, p. 25 et partiellement éditée dans L. et J. Robert, *Claros* I, 1. *Décrets hellénistiques*, Paris, 1989, p. 5 n. 17 (l. 2 : [κ]οινοῦ Μακεδόν[ω]ν). Sur ce *koinon*, voir F. Papazoglou, Quelques aspects de l'histoire de la province de Macédoine, *ANRW* II 7, 1 (1979), p. 302–369 (p. 357–367) ; Ead., Macedonia under Romans, *in* M.B. Sakellariou (éd.), *Macedonia. 4000 years of Greek History and Civilization*, Athènes, 1982, p. 192–207 ; B. Burrell, Neokoroi. *Greek Cities and Roman Emperors*, Leyde – Boston, 2004 [= *Cincinnati Classical Studies*. 9], p. 191–197.

[258] F. Papazoglou, *Les villes de Macédoine à l'époque romaine*, Paris, 1988 [= *BCH Suppl.* 16], p. 215–216 (où l'auteur identifie Charax à la cité de Charakoma) = *SEG* 38 (1988), n° 576 (l. 1–3 : Χαρακειτῶν ἐν Μακεδονία). Pour la datation de l'inscription des Olbiopolites-Borysthénites datant de la même année, à savoir de la 74^e^ prytanie d'Apollon en 149–150, voir L. Robert, *À travers l'Asie mineure. Poètes et prosateurs, monnaies grecques, voyageurs et géographie*, Paris, 1980 [= *BEFAR*. 239], p. 85 et n. 539.

[259] T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), n° 20 p. 52 = J. Wiseman, Gods, war and plague in the time of the Antonines, *in* J. Wiseman (éd.), *Studies in the Antiquities of Stobi* I, Belgrade, 1973, p. 143–183 (p. 164 n° 4, fig. 86) = *Bull.ép.* 1974 n° 337. Voir F. Papazoglou, *Les villes de Macédoine à l'époque romaine*, Paris, 1988 [= *BCH Suppl.* 16], p. 320.

[260] Voir D.K. Kanatsoulis, *Makedonike Prosopagraphia*, Thessalonique, 1955, p. 1222 ; C. Picard, D'Éphèse à la Gaule, et de Stobi (Macédoine) à Claros, *REG* 70 (1957), p. 108–117.

l'honneur de sa grand-mère, « Claudia Prisca, prêtresse d'Artémis qui préside aux naissances, et des Augustes, qui occupa la prêtrise dans la plus grande sainteté pendant soixante ans, et dont la pureté a été attestée par l'Apollon de Claros » ([Ἀρτέμι]δος Λοχίας ἱέρειαν καὶ Σεβαστῶν [Κ]λαυδίαν Πρεῖσκαν ἱερασαμένην ὁσιώτατα ἔτεσιν ξ', μαρτυρηθεῖσάν τε ἐπὶ ἁγνείᾳ ὑπὸ τοῦ Κλαρίου Ἀπόλλωνος, Μεστρία Πρεῖσκα ἡ ἔγγονος λαβοῦσα τόπον δόγματι βουλῆς)[261].

Pour la **Grèce continentale**, seule une délégation de colons de Corinthe[262] est attestée à Claros.

De **Crète**, on sait grâce aux inscriptions de Claros qu'on organisa des processions jusqu'au Clarion depuis Kydonia[263], Lappa[264] et Hiérapytna[265].

D'après Pausanias[266], des gens d'Antioche-sur-l'Oronte, en **Syrie**, sont venus consulter l'oracle de Colophon après avoir découvert un sarcophage dans le lit asséché du fleuve. L'épisode de la consultation est lié à un empereur non nommé, que les spécialistes identifient généralement à Tibère, et parfois à Lucius Verus[267]. On sait encore qu'Œnomaos, philosophe cynique du IIe siècle de notre ère et originaire de Gadara, en Syrie creuse, s'est rendu au sanctuaire colophonien à trois reprises[268].

---

[261] N. Vulic, Anticki spomenici nase zemlje, *Spomenik* LXXI (55) (1931), p. 1–259 (no 637 p. 239) = J. Wiseman, Gods, war and plague in the time of the Antonines, *in* J. Wiseman (éd.), *Studies in the Antiquities of Stobi* I, Belgrade, 1973, p. 143–183 (p. 152–155, fig. 83) (Cat. 5).

[262] T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), no 27 p. 54–55.

[263] Deux listes non publiées, mentionnées par L. Robert, *OMS* IV (1974), p. 173–174.

[264] T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), no 2, 3 p. 46–47 + trois listes non publiées, mentionnées par L. Robert, *OMS* IV (1974), p. 140 et p. 173–174, dont une est datée de la 90e prytanie selon L. Robert, *Laodicée*, p. 301.

[265] T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), no 6 p. 47–48.

[266] Pausanias VIII 29, 3–4 (Cat. 66).

[267] Sur l'identification de l'empereur avec Tibère, voir J.G. Frazer, *Pausanias' Description of Greece*. IV, Londres, 1898, p. 316, suivi par M. Casevitz, M. Jost, J. Marcadé, *Pausanias. Description de la Grèce*. Livre VIII. *L'Arcadie*. Texte établi par M.C., traduit et commenté par M.J. et J.M., CUF, Paris, 1998, p. 228, qui évoquent également le témoignage de Philostrate, *Heroica* II, 4. Au contraire, K. Buresch, *Klaros*, p. 48, suivi par Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), p. 40, pensent, quant à eux, que l'empereur en question est Lucius Verus.

[268] Œnomaos F 14, 5–7 (Hammerstaedt) = Eusèbe, *Préparation évangélique* V 22, 1 (Cat. 68).

Ajoutons encore que R. Lane Fox attribue à Claros, avec beaucoup de liberté, un oracle gravé dans les montagnes du Kurdistan par un dénommé Candidus[269]. Ce général romain victorieux, en activité durant les campagnes orientales de 195, érigea une statue de Zeus roi sur les conseils « des immortelles prophéties d'Apollon ».

Pour résumer, à l'époque impériale, et principalement au IIe siècle, l'oracle d'Apollon à Claros était consulté par des gens qui venaient de toute la partie orientale de l'Empire romain, exception faite de l'Égypte. On épinglera également la quasi-absence du Proche-Orient, alors qu'on a trop souvent avancé l'hypothèse d'une influence des théologies sémitiques sur le clergé de Claros[270].

La répartition géographique de la clientèle du sanctuaire clarien définit deux cercles différents de provenance des consultants, le premier constitué de la population proche de Claros et l'autre, au delà du cercle de proximité, formé de gens issus des confins de l'Asie mineure, ainsi que de Crète, de Thrace et de Macédoine, et même de Syrie. (voir carte p. 70)

B. Origine sociale et milieu professionnel

Quels étaient l'origine sociale et le milieu professionnel de ceux qui se rendaient dans les sanctuaires de Claros et de Didymes aux premiers siècles de n. ère ? Cette question invite d'emblée à distinguer ceux qui étaient envoyés officiellement par leur cité, qui appartenaient *de facto* à l'élite municipale, des pèlerins qui se rendaient au sanctuaire de leur propre initiative.

a) *Délégués officiels*

Les inscriptions gravées à Claros permettent de se faire une idée relativement précise de l'appartenance sociale et professionnelle des délégués envoyés consulter officiellement l'oracle colophonien au nom

---

[269] T.B. Mitford, Some Inscriptions from the Cappadocian *Limes*, *JRS* 64 (1974), p. 160–175, nº 9 (p. 173–174, datation : 195–199) = *Bull.ép.* 1976 nº 708 :

Κάνδιδος ὠρθωσέν με [τ]|ὸν ὠγύγιόν ποτε βωμόν
[Φ]οίβου Ἀπόλλωνος· μα|ντεύμασιν ἀθανάτοισιν·
[ἠ]μὶ δὲ Ζηνὸς ἄγαλμ[α]| ἐρισθένεος βασιλῆος·

[270] Voir par exemple C. Picard, *Éphèse et Claros*, p. 702–715.

C. Collins Bartholomew Ltd 2004 (reproduit avec l'aimable permission de HarperCollins Publishers www.collinsbartholomew.com)

1 Chersonnèsos Taurique
2 Tomis
3 Dionysopolis
4 Odessos
5 Marcianopolis
6 Anchialos
7 Deultum
8 Philippopolis
9 Stobi
10 *koinon* de Macédoine
11 Charax = Charakôma ?
12 Thasos
13 Plotinopolis
14 Ainos
15 Périnthos
16 Callipolis
17 Parion
18 Cyzique
19 Apamée Myrleia
20 Caisareia Germanikè
21 Kios
22 Nicée
23 Nicomédie
24 Prusias de l'Hypios
25 Creteia Flaviopolis
26 Corinthe
27 Kydonia
28 Lappa
29 Hiérapytna
30 Abonoteichos
31 Amisos
32 Amaseia
33 Néoclaudiopolis
34 Néocésarée
35 Pergame
36 Phocée
37 Kymè
38 Smyrne
39 Chios
40 Thyatire
41 Caisareia Troketta
42 Éphèse
43 Bargasa
44 Tabai
45 Amyzon
46 Aphrodisias
47 Laodicée du Lycos
48 Hiérapolis
49 Héraclée de la Salbakè
50 Sébastopolis
51 Oinoanda
52 Apollonia
53 Antioche de Pisidie
54 Sagalassos
55 Iulia
56 Iconion
57 Vasada
58 Hydè
59 Césarée de Cappadoce
60 Acmonia
61 Yalnisaray
62 Aizanoi
63 Miros Megalè
64 Dorylée
65 Syédra
66 Antioche sur l'Oronte

de leur cité. En effet, L. Robert a montré, et notamment par l'onomastique, que les nombreuses personnes énumérées par les inscriptions clariennes appartenaient aux processions de consultants[271], et non au clergé officiant à Claros, comme l'avaient dans un premier temps suggéré B. Haussouiller et C. Picard[272].

Tout d'abord, les délégations officielles étaient présidées par un ou deux représentant(s) de la cité[273], à qui était confiée la mission de prendre l'avis de la divinité. Ces délégués civiques sont désignés le plus souvent par le terme θεοπρόπος ou, moins fréquemment, par θεωρός[274], sans qu'il faille observer une distinction de sens entre cette double désignation[275]. À Didymes, l'inscription qui relate l'érection par les Rhodiens au III^e^ siècle d'une statue d'Apollon précise que la cité rhodienne y envoya également deux représentants (θεοπρόποι), l'un poète, l'autre prêtre[276]. Cette seule attestation de délégués officiels à Didymes laisse supposer que des consultations de délégués officiels s'y déroulaient selon une organisation similaire à celle de Claros.

---

[271] J. et L. Robert, *La Carie*, p. 214–215 n. 11 et p. 215–216 n. 10. Une étude institutionnelle systématique reste à faire mais doit attendre la publication complète des listes.

[272] B. Haussouiller, L'oracle d'Apollon à Claros, *RPh* 22 (1898), p. 257–273 (p. 269–272) ; C. Picard, *Éphèse et Claros*, p. 262–266, 347, 631.

[273] Un texte non publié d'Iconion mentionne exceptionnellement jusqu'à cinq θεοπρόποι (voir J. et L. Robert, *La Carie*, p. 214 n. 9), un de Tabai six (J. et L. Robert, *La Carie*, n° 193, p. 381).

[274] Seulement deux fois, dans les listes de délégations de Parion (voir ci-dessous) et de Thasos (C. Dunant et J. Pouilloux, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos*. II. *De 196 à la fin de l'Antiquité*, Paris, 1958 [= *Études thasiennes*. 5], p. 127, n. 1 = *Bull.ép.* 1959 n° 380, où seule la fin de l'inscription mentionnant la liste de délégation a été publiée. Le début de l'inscription est publié par C. Picard, *Éphèse et Claros*, p. 200, 203 n. 7).

[275] En effet, la même colonie romaine de Parion nomme son représentant tantôt θεοπρόπος (*SEG* 15 (1958), n° 713, 715 ; *SEG* 33 (1983), n° 965), tantôt θεωρός (*SEG* 15 (1958), n° 714). Dans une liste de Tabai (J. et L. Robert, *La Carie*, n° 24 p. 115), le pluriel θεωροί semble toutefois désigner l'ensemble de la délégation, englobant notamment le θεοπρόπος. Finalement, c'est par le terme θεωροί qu'Aelius Aristide (*Discours sacrés* III 38) désigne les représentants des cités de Smyrne et de Pergame envoyés consulter l'oracle de Claros en 149, terme encore utilisé par Jamblique (*De Mysteriis* III 11) pour décrire les consultants à Claros.

[276] *I.Didyma* 83, l. 9–11 (Cat. 23) : θεοπρόπων | Μά(ρκου) Αὐρ(ηλίου) Θέωνος ποιητοῦ | καὶ Εὐτυχέους ἱερέως. Il me semble que ce dernier personnage ne doit pas être considéré comme le prêtre de Didymes, comme l'a suggéré S. Georgoudi, Les porte-parole des dieux, p. 351, mais davantage comme membre de la délégation rhodienne, voir mon étude The officials of oracular sanctuaries in Roman Asia Minor, *ARG* (à paraître).

Sans surprise, les responsables de la prise d'oracles occupaient une place importante au sein de leur société, où ils exerçaient généralement des fonctions politiques et religieuses. Ainsi, dans les listes de Plotinopolis, c'est aux bouleutes que l'on confie cette tâche prestigieuse[277] ; un représentant d'Héraclée de la Salbakè est l'archonte de la cité[278]. À Odessos, le théopropos est l'ἀρχιερατικός de la cité, tandis qu'à Dionysopolis, le théopropos porte le titre d'ἀρχιερεὺς τῆς πατρίδος, c'est-à-dire le grand-prêtre chargé de l'organisation du culte impérial[279]. Dans une inscription d'une délégation de Laodicée du Lycos, le théopropos est également prêtre d'Apollon pythien[280] ; dans une autre liste, on apprend qu'il est le père du chorège et prophète local[281].

Les envoyés officiels étaient accompagnés d'une délégation formée de membres du clergé local, de chœurs d'enfants, d'artistes et de professionnels chargés d'encadrer les jeunes choristes et de mener à bien la procession jusqu'au sanctuaire clarien.

Dans les délégations de Laodicée du Lycos, un ou deux prêtre(s) d'Apollon pythien, qui font partie du groupe de jeunes choristes, prennent systématiquement part au pèlerinage jusqu'au sanctuaire clarien[282]. Dans certaines listes, ces jeunes prêtres laodicéens sont aussi agonothètes des *Deia*, les fêtes de Zeus, divinité d'Héraclée[283]. Dans les listes des cités cariennes Aphrodisias[284], Tabai et Héraclée de la Salbakè, figure très fréquemment un personnage appelé « prêtre des enfants » (ἱερεὺς τῶν παίδων[285]), inclus dans le groupe des

---

[277] S. Sahin, *EA* 9 (1987), nº 23 p. 69 = *SEG* 37 (1987), nº 970.

[278] J. et L. Robert, *La Carie*, nº 132 p. 203.

[279] T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), nº 15 p. 50 ; nº 16 p. 51.

[280] L. Robert, *Laodicée*, nº 16 p. 301 : Προφήτης μὲν καὶ θεοπρόπος Πυθίου Ἀπόλλωνος.

[281] L. Robert, *Laodicée*, nº 14 p. 300.

[282] T. Macridy, Altertümer von Notion, *JÖAI* 8 (1905), p. 164 n. II 1, l. 5 ; p. 165 n. II 3, l. 1 ; p. 167 n. III 1, l. 8 ; p. 169 n. IV 3, l. 9–10 = respectivement L. Robert, *Laodicée*, nº 2, 3, 6, 7 p. 299 ; *SEG* 37 (1987), nº 961, l. 7–8 ; nº 968, l. 5–6 ; L. Robert, *Laodicée*, nº 8, 11–19, 21–25 p. 300–303.

[283] L. Robert, *Laodicée*, nº 10, 17–19, 21–25 p. 300–303 ; *SEG* 37 (1987), nº 968, l. 5–7.

[284] Dans une liste non publiée, d'après J. et L. Robert, *La Carie*, p. 226 n. 4 ; L. Robert, *Laodicée*, p. 304.

[285] Pour Tabai : J. et L. Robert, *La Carie*, nº 24, l. 6 ; seulement la mention ἱερεὺς parmi les enfants : J. et L. Robert, *La Carie*, nº 25, l. 3 ; nº 26, l. 5 ; nº 27, l. 3 ; nº 28, l. 2 ; nº 31, l. 3 ; nº 33, l. 1 (p. 116–118) ; nº 192, l. 9 ; nº 193,

choristes dont il semble être l'aîné, ou du moins, le membre le plus illustre[286]. Dans la seule mention de délégués officiels conservée à Didymes, un des deux délégués de Rhodes est aussi prêtre.

De même qu'à l'époque hellénistique, les processions qui se rendaient à Claros étaient formées de chœurs d'enfants venus chanter un hymne en l'honneur d'Apollon[287]. Par exemple, les jeunes gens de Chios célèbrent le dieu par leurs chants[288]. Ces jeunes choristes, qui sont souvent désignés par les termes ὑμνωδοί[289] ou παῖδες[290], sont répartis selon leur sexe, selon qu'ils soient κοῦροι et κόραι[291], ou παῖδες et παρθένοι[292]. Plusieurs délégations utilisent le terme rare et archaïsant ἠίθεοι pour désigner leurs jeunes choristes[293], terme utilisé par Apollon lui-même dans un de ses oracles lorsqu'il réclame des chœurs de jeunes pergaméniens (*I.Pergamon* 324, l. 25, Cat. 8). L'inscription de la Maison des prophètes à Didymes atteste, malgré son état très fragmentaire, que des chœurs (d'enfants ?) y chantaient également en l'honneur d'Apollon : [αἰὲν δ' εὐσεβ]ὲς ὕμνον ἐμοῖς μέλπειν παρὰ σηκοῖς | [παῖδας . . . (v. 6–7 : « il est toujours pieux que des (enfants) chantent un hymne auprès de mon enceinte sacrée »)[294].

---

l. 9 (p. 380–381). Pour Héraclée : J. et L. Robert, *La Carie*, nº 135, l. 10 p. 205 ; nº 145, l. 3 p. 209 ; nº 194, l. 10–11 ; nº 195, l. 11 ; nº 196, l. 14 p. 381–382.

[286] Voir L. Robert, *Laodicée*, p. 304.

[287] Pour les chœurs de jeunes filles, voir C. Calame, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*. I. *Morphologie, fonction religieuse et sociale*, Rome, 1977 [= *Filologia e critica*. 20], p. 92–102 ; R. van Bremen, *The Limits of Participation. Women and Civic Life in the Greek East in the Hellenistic and Roman Periods*, Amsterdam, 1996 [= *Dutch Monographs on Ancient History and Archaelogy*. 15], p. 147 n. 17 ; E. Leuteritz, *Hellenistische Paideia und Randgruppen der Gesellschaft. Herrscher und Frauer, 'Bildungspolitik' und Eukosmia*, Munich, 1997, p. 210–214.

[288] *SEG* 37 (1987), nº 971, l. 9 : ὑμνήσαντες τὸν θεόν.

[289] Dans des délégations de Corinthe, Hiérapytna, Phocée, Chios, Héraclée, Acmonia.

[290] Dans des délégations de Lappa, Aphrodisias, Acmonia

[291] Dans des délégations de Laodicée du Lycos, Iconion.

[292] Dans des délégations de Hiérapytna, Chios, Laodicée du Lycos.

[293] Dans des délégations de Parion, Chios, Aphrodisias, Tabai, Héraclée, Aizanoi, Amaseia. Voir Hérodote III 48 ; Aristote, *Constitution d'Athènes* 56, 3 (à propos des théores envoyés à Délos) ; Plutarque, *Thésée* 15.

[294] *I.Didyma* 217 = *SEG* 15 (1958), nº 670 = *SGOst* I, 1998, nº 01/19/01 (Cat. 24). Voir H. Hommel, Das Apollonorakel in Didyma. Pflege alter Muzik im spätantiken Gottesdienst, *in Festschrift für F. Smend zum 70. Geburtstag*, Berlin, 1963, p. 7–18 (+ abb. 12) (repris dans *Sebasmata. Studien zur antiken Religionsgeschichte und zum frühen Christentum*. I, Tübingen, 1983 [= *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*. 31], p. 210–227).

Dans les inscriptions de Claros, le nombre des jeunes choristes semble avoir été établi avec soin pour plaire à la divinité[295]. Dans les délégations de Laodicée du Lycos, ce sont deux groupes de tantôt six, tantôt sept enfants, qui célèbrent Apollon clarien[296]. La cité d'Héraclée de la Salbakè, quant à elle, envoie à chaque reprise des ennéades de jeunes gens[297], dont le nombre devait certainement revêtir une connotation symbolique ou rituelle. Aizanoi envoie dix enfants de chœur, tandis que Chios en envoie parfois jusqu'à une petite vingtaine[298].

Comme c'était le cas aux époques classique et hellénistique, il est fréquent de compter au sein d'une délégation plusieurs membres de la même famille, qui occupent diverses fonctions au sein de la procession[299]. C'est ainsi que les jeunes choristes appartiennent souvent à la famille du chef de la délégation : par exemple, le théopropos de Laodicée est presque toujours le père du prêtre des enfants, chanteur le plus prestigieux de la chorale[300], et, d'après cinq listes d'Héraclée de la Salbakè, le délégué officiel est le père du prêtre des enfants[301].

Dans certains cas, on voit également évoluer les jeunes chanteurs qui deviennent à leur tour maîtres du chœur et parfois même chefs de la délégation. Ainsi, les chorèges Diogénianos et Moschas, qui sont venus à Claros jusqu'à vingt-neuf fois[302], sont parfois accompagnés de leurs jeunes fils respectifs, Apollodotos et Pythéas, inclus dans les chœurs d'enfants : par exemple, Apollodotos, le fils de Diogénianos,

---

[295] Voir J. et L. Robert, *La Carie*, p. 215 ; R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, p. 189.

[296] Deux fois six enfants : T. Macridy, Altertümer von Notion, *JÖAI* 8 (1905), p. 164 n. II 1 ; p. 167 n. III 2 ; p. 168–170 n. IV 3 ; *SEG* 37 (1987), n° 961, 966, 968. Deux fois sept enfants : T. Macridy, Altertümer von Notion, *JÖAI* 8 (1905), p. 165 n. II 3 ; p. 167 n. III 1 ; *SEG* 37 (1987), n° 962.

[297] J. et L. Robert, *La Carie*, n° 135, 136, 137, 138 p. 205–207 ; n° 143, 144, 145, 146 p. 209–210 ; n° 194–196 p. 381–382 ; *SEG* 37 (1987), n° 967.

[298] *SEG* 37 (1987), n° 975, 977 : dix-huit jeunes gens.

[299] Ainsi, on retrouve dans la Delphes hellénistique cette présence de membres d'une même famille au sein des citoyens venus servir Apollon. Par exemple, C. Habicht a montré que le fils du poète athénien Cléocharès honoré à Delphes devait être identifié à un membre d'une liste de *theorodokoi* delphiques (voir *SEG* 32 (1982), n° 540).

[300] Voir J. et L. Robert, *Laodicée*, p. 304.

[301] J. et L. Robert, *La Carie*, n° 135 p. 205, l. 15–16 : θεοπρόπος [Ἀ]δραστο[ς] | γ' το[ῦ Πα]πίου ὁ πατὴρ τοῦ ἱερέως ; n° 145 p. 209, l. 3 ; n° 146 p. 210, l. 8 ; n° 194 p. 381, l. 10–11 ; n° 195 p. 382, l. 10–11.

[302] J. et L. Robert, *La Carie*, n° 195 p. 382, l. 19–20 : χοραγοὶ Διογε|νιανὸς κ(αὶ) Μοσχᾶς τὸ κθ′ (prytanie de Menophilos fils d'Onesimos, en 168/9).

était choriste en 160/1, lors de la vingt-et-unième chorégie de son père[303]. Plus tard, les fils de Diogénianos et Moschas se rendirent régulièrement à Claros en tant que chorèges, occupant à plus de quinze reprises le poste jadis affecté à leur père[304]. Lors de la délégation de 177/8, Apollodotos a même cumulé les fonctions de chorège et de théopropos[305].

Par ailleurs, l'appartenance de ces jeunes choristes à de grandes familles de notables locaux est illustrée par le cas d'un enfant d'Héraclée de la Salbakè, T. Statilius Solon, venu au début du règne d'Hadrien chanter un hymne en l'honneur de l'Apollon de Claros[306]. Par un heureux hasard, on peut se faire une idée de la carrière parcourue par ce jeune héracléote. Dans un décret honorifique d'Héraclée voté après la mort du père de Solon, T. Statilius Apollinarius, la cité rappelle les multiples services rendus par les ancêtres de l'illustre famille ainsi que la carrière d'Apollinarius au service de Rome, qui fut notamment tribun et procurateur de Lycie, de Pamphylie et de Chypre. Le texte présente par la même occasion des consolations aux deux fils et à la femme du grand homme ; on y apprend ainsi que T. Statilius Solon avait été primipile et *praefectus castrorum*[307].

E. Birley a proposé d'identifier ce citoyen héracléote au Statilius Solon, *primus pilus* de la *legio I Adiutrix*[308]. Ce soldat romain nous est connu pour avoir élevé une pierre funéraire bilingue en hommage à un ami mort à Brigetio, au nord de la Pannonie Supérieure, sur les bords du Danube[309]. L'auteur propose en outre de rapprocher ce personnage d'un Statilius Solon, appartenant à une centurie de la *cohors VI*, que présente une inscription de Bretagne, dans une station du *limes* d'Hadrien[310]. Un jeune choriste, issu d'une illustre famille

---

[303] J. et L. Robert, *La Carie*, n° 194 p. 381, l. 10–11 (83e prytanie d'Apollon).

[304] J. et L. Robert, *La Carie*, n° 196 p. 382 (en 177/8) ; n° 133 p. 204 (en 183/4 ?) ; n° 135 p. 205, l. 16–18 : χο[ρ]αγοὶ | Ἀπ[ολλ]όδοτος Διογενιανοῦ Λ(ουκίου) Ὀκ(ταβίου) Βάσ|σο[υ κ]αὶ Πυθέας Μοσχᾶ β' τὸ (ι)ε' (en 185/6).

[305] J. et L. Robert, *La Carie*, n° 196 p. 382, l. 10–11 (93e prytanie d'Apollon).

[306] J. et L. Robert, *La Carie*, n° 132 p. 203, l. 7–8.

[307] *MAMA* VI 97 = J. et L. Robert, *La Carie*, n° 40 p. 163–164 : l. 9 : πρειμ]ιπειλάριον καὶ στρατο[π]εδάρχην. Voir J. et L. Robert, *La Carie*, p. 163–164, 382–383 ; R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, p. 189–190.

[308] E. Birley, The origins of legionary centurions, *Laureae Aquincenses* II, 1941, p. 47–62 (p. 50) (repris dans E. Birley, *Roman Britain and the Roman Army. Selected Papers*, Kendal, 1953, p. 104–124).

[309] *CIL* III 11034 = *RIU* 550 : *d. M. Epaphrodito alumno suo [T.] Statilius Solo p(rimus) p(ilus) l(egionis) I Ad(iutricis) P(iae) F(idelis) et Portumia Flora.* Ἐπαφρόδειτε ἥρως χρηστὲ χαῖρε.

[310] *CIL* VII 568 = *RIB* 1439.

romanisée d'Héraclée de la Salbakè, était donc entré dans l'administration impériale et avait dirigé une unité romaine jusqu'aux confins de la frontière occidentale de l'Empire.

Au même titre que lors de concours et autres fêtes religieuses célébrées dans les sanctuaires à l'époque hellénistique[311], les hymnes chantés en l'honneur d'Apollon permettaient à des professionnels, comme des poètes et des musiciens, de faire valoir leurs compétences et d'accroître leur renommée. En effet, de nombreuses listes de délégations ne manquent pas de mentionner la venue à Claros de spécialistes locaux qui accompagnaient les jeunes gens et qui avaient composé soit les paroles, soit la mélodie des hymnes sacrés.

Les jeunes choristes étaient encadrés par un maître, dont la dénomination variait selon les cités. On recense ainsi des personnages tels qu'un pédagogue (παιδαγωγός) de Corinthe et de Chios[312], un précepteur (καθηγητής) de Phocée, Corinthe, Laodicée du Lycos[313], un pédonome (παιδονόμος) de Laodicée du Lycos[314]. Les délégations de Hiérapytna, de Chios, d'Héraclée de la Salbakè et de Laodicée du Lycos comportent également un chorège (χορηγός ou χοραγός) destiné à chaperonner le chœurs[315]. De Chios, de Tabai et de Laodicée du Lycos, on envoie encore un maître (διδάσκαλος)[316], et même un

---

[311] Voir, par exemple, G. Nachtergael, *Les Galates en Grèce et les Sôtéria de Delphes. Recherches d'histoire et d'épigraphie hellénistiques*, Bruxelles, 1977 [= *Académie royale de Belgique. Mémoires Lettres*. 63, fasc. 1], p. 241–272, 305–328 ; A. Bélis, *Les musiciens dans l'antiquité*, Paris, 1999, p. 169–174 ; B. Le Guen, *Les associations de technites dionysiaques à l'époque hellénistique*. II. *Synthèse*, Nancy, 2001 [= *Études d'archéologie classique*. 12], p. 41–65, 105–130.

[312] T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), nº 27, l. 12 p. 55 ; *SEG* 37 (1987), nº 978, l. 3.

[313] Phocée : T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), nº 21, l. 7 p. 52. Corinthe : T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), nº 27, 11 p. 55. Laodicée : *SEG* 37 (1987), nº 968, l. 12.

[314] T. Macridy, Altertümer von Notion, *JÖAI* 8 (1905), p. 164 n. II 1, l. 7 ; p. 167 n. III 1, l. 12 ; p. 170 n. IV 3, l. 14 ; p. 167 n. III 2, l. 8 = respectivement L. Robert, *Laodicée*, nº 2, 6, 7, 9 p. 300 ; *SEG* 37 (1987), nº 961, l. 11–12 ; nº 962, l. 16–17.

[315] Hiérapytna : T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), nº 6, l. 8 p. 48. Chios : T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), nº 5, l. 5 p. 47 ; nº 18, l. 4 p. 51 ; *SEG* 37 (1987), nº 977, l. 6 ; nº 974, nº 973, l. 6 ; nº 972, l. 5 ; nº 971, l. 6. Héraclée : J. et L. Robert, *La Carie*, nº 133, l. 14 ; nº 134, l. 16 ; nº 137, l. 26 p. 204–207 ; nº 143, l. 7 ; nº 144, l. 5 ; nº 145, l. 5 ; nº 146, l. 13 p. 209–210 ; nº 194, l. 16 ; nº 195, l. 19 ; nº 196, l. 19 p. 381–382. Laodicée : L. Robert, *Laodicée*, nº 11–14, 16–19 p. 300–302.

[316] Chios : T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), nº 5, l. 5

« maître extraordinaire » (διδάσκαλος παράδοξος[317]) d'après une inscription de gens de Tabai[318]. La colonie d'Antioche de Pisidie délègue un ὑμνοδιδάσκαλος[319] ; tandis que les citoyens de Lappa, de Phocée et d'Acmonia firent appel à un χοροδιδάσκαλος (« directeur des chœurs ») pour diriger les jeunes choristes[320]. Les Crétois d'Hiérapytna, quant à eux, dépêchèrent un ὑμνωδάρχης pour encadrer les choristes[321] et ceux de Laodicée du Lycos, un ὑμνογράφος (« compositeur d'hymnes ») et un χορογράφος[322]. Finalement, une délégation d'Héraclée de la Salbakè énumère parmi ses citoyens un ἐφήβαρχος[323]. Dans la liste des délégués de Périnthos, on prit soin de mentionner le nom et la fonction de celui qui composa l'hymne (γράψαντος | τὸν ὕμνον μελοποιοῦ Κοίντου Ἀππατιώνος)[324].

Les processions des Laodicéens du Lycos étaient également constituées d'experts en composition de poèmes. Le même personnage, Permissos, fils de Nothippos, qui est attesté à neuf reprises[325], a accompagné les délégations de sa cité au sanctuaire de Claros durant toute

---

p. 47 ; nº 18, l. 4 p. 51. Laodicée : T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), nº 29 p. 55, l. 3 ; L. Robert, *Laodicée*, nº 12, 17 p. 300–301 (parties d'inscriptions non publiées, d'après L. Robert, *Laodicée*, p. 301).

[317] Sur ce terme, voir L. Robert, *OMS* I (1969), p. 645 n. 7 ; L. Robert, *Les gladiateurs dans l'Orient grec*, Paris, 1940 [= *Bibliothèque de l'École des hautes Études. Sciences historiques et philologiques*. 278], p. 251–252.

[318] J. et L. Robert, *La Carie*, nº 192 p. 380.

[319] Liste partiellement éditée par J. et L. Robert, *La Carie*, p. 216 (1ère note) : ὑμνοδιδασκαλοῦντος Ουἰτρουβίου Μάρκου.

[320] Lappa : T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), nº 2, l. 9–10 ; nº 3, l. 11–12 p. 46–47. Phocée : T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), nº 7, l. 8–9. Acmonia : T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), nº 11 p. 49, l. 7 ; nº 28 p. 55, l. 5. Laodicée : L. Robert, *Laodicée*, nº 13–15 p. 301 (parties d'inscriptions non publiées, d'après L. Robert, *Laodicée*, p. 301).

[321] T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), nº 6 p. 48, l. 14–15 : ὑμνωδάρχης | [Δρ]άκων Καλόποδος.

[322] T. Macridy, Altertümer von Notion, *JÖAI* 8 (1905), p. 170 n. IV 3, l. 14 : ὑμνογράφου διὰ βίου = L. Robert, *Laodicée*, nº 7 p. 299 et L. Robert, *Laodicée*, nº 15 p. 301 (partie d'inscription non publiée, d'après L. Robert, *Laodicée*, p. 301). Voir W.D. Furley et J.M. Bremer, *Greek Hymns. Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic Period*. I. *The Texts in Translation*, Tübingen, 2001 [= *Studien und Texte zu Antike und Christentum*. 9], p. 25.

[323] Par exemple, J. et L. Robert, *La Carie*, nº 138 p. 207, l. 3.

[324] *SEG* 26 (1976–1977), nº 1288 = *I.Perinthos* EZ 24, l. 12–13.

[325] L. Robert, *Laodicée*, nº 8, 13–16 p. 299–303 ; T. Macridy, Altertümer von Notion, *JÖAI* 8 (1905), p. 164–165 n. II 1, l. 17 ; p. 167 n. III 2, l. 11 = respectivement L. Robert, *Laodicée*, nº 2, 9 p. 299–300 ; *SEG* 37 (1987), nº 962, l. 19 ; nº 968, l. 12. Sur ce personnage, voir L. Robert, *Laodicée*, p. 301 ; R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, p. 188.

sa carrière. L'activité de ce musicien célèbre, gloire de la cité laodicéenne, vainqueur des jeux sacrés (ἱερονείκος), a été indiquée par différentes formules, qui le décrivent tantôt comme le compositeur de l'hymne, tantôt comme le directeur des chœurs[326]. La fonction de maître des hymnes de Permissos, accordée à vie (ὁ διὰ βίου διδάσκαλος τῶν ὕμνων), a été transmise à son fils, homme politique qui a percé dans la carrière municipale (βουλευτὴς τῶν ἀρίστων) et qui fut lui aussi « maître des hymnes » (ὁ διδάσκαλος τῶν ὕμνων) et « poète extraordinaire, désigné à vie » (ποιητὴς παράδοξος διὰ βίου)[327]. Les citoyens de Lappa envoyèrent à deux reprises le cithariste (κιθαριστής) M. Peducaius Alexandros, une fois qualifié d'ὑμνοδιδάσκαλος, l'autre de χοροδιδάσκαλος[328]. On peut rapprocher ces illustres artistes orientaux de ceux dont aimaient s'entourer les empereurs, comme T. Aelius Alkibiadès, originaire de Nysa sur le Méandre, compositeur et rhapsode officiel d'Hadrien, ou encore P. Aelius Pompeianus, poète, compositeur et rhapsode d'Hadrien, originaire de Sidè en Pamphylie[329].

La superposition des rôles de composition, d'exécution et d'apprentissage des chants sacrés était déjà coutumière aux époques archaïque, classique et hellénistique : dans l'Athènes classique, le terme *didaskalos* (des dithyrambes) désignait le poète qui écrivait les dithyrambes et qui entraînait le chœur[330]. En 165/4, une inscription de Délos honore Amphiclès, « poète et musicien, qui a composé un chant de procession et l'a enseigné aux enfants »[331]. Dans une inscription delphique[332], le poète athénien Cléocharès est encore loué pour

---

[326] Par exemple, *SEG* 37 (1987), nº 962, l. 18–19 : καθηγησαμένου τοῦ | ὕμνου Περμίσσου ἱερονείκου. Permissos est également qualifié de ὑμνωγραφής, ὑμνοδιδάσκαλος, χορογράφος.

[327] L. Robert, *Laodicée*, nº 17 p. 301 (incomplète). À l'époque impériale, l'adjectif *paradoxos* semble avoir pris un sens technique particulier, servant de « titre » pour les vainqueurs aux divers jeux panhelléniques, voir L. Robert *in* N. Firatli, *Les stèles funéraires de Byzance gréco-romaine, avec l'édition et l'index commenté des épitaphes par L. Robert*, Paris, 1964, p. 24.

[328] T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), nº 2, l. 9–11 et nº 3, l. 11–13 p. 46–47. Sur les citharistes dans l'Antiquité ainsi que leur rôle dans l'apprentissage de la musique aux jeunes gens, voir A. Bélis, Cithares, citharistes, citharôdes en Grèce, *CRAI* 1995, p. 1025–1065 (p. 1046–1065).

[329] Voir A. Bélis, *Les musiciens dans l'antiquité*, Paris, 1999, p. 167.

[330] P. Wilson, *The Athenian Institution of the Khoregia*, Cambridge, 2000, p. 118, 161.

[331] *Syll.*³ 662 = Durrbach, *Choix d'inscriptions de Délos*, nº 78 = *ID* 1497, l. 12–14.

[332] *FD* III 2, 78.

avoir écrit un chant de procession, « un péan et un hymne pour que les enfants le chantent au sacrifice des *theoxenia* ». La cité de Delphes décida en sus que le *chorodidaskalos* de l'année enseignerait ces chants aux enfants de chœur[333].

Enfin, sont encore enregistrés à Claros des professionnels divers qui accompagnent parfois les délégations, comme, à titre d'exemple, un personnage qui remplit la fonction de ἱεροκῆρυξ (« héraut sacré ») dans les processions provenant de Chios[334], ou encore un esclave public (δημόσιος) dans celles provenant de Parion[335]. Parmi ceux-ci, on compte parfois des gens exerçant une profession renommée au sein de la cité comme le médecin municipal, qui accompagnait les délégations de Corinthe et de Néocésarée[336].

Les inscriptions de Claros signalent, en outre, plusieurs types d'accompagnateurs recensés dans les listes d'Amaseia et de Laodicée du Lycos, comme les assistants (παρόντες et συνπαρόντες) et les parèdres (πάρεδροι ou παρεδρεύοντες), parfois nommés à vie[337]. Notons finalement que, parmi les représentants d'Héraclée de la Salbakè, est nommé un sculpteur (λαοτύπος)[338].

L'encadrement des enfants de chœur entraînait donc la participation aux processions à Claros d'une multitude de professionnels. Parmi eux, on dénombre de nombreuses personnes liées à l'éducation des futurs citoyens, et plus spécialement à l'apprentissage du chant et de la musique ainsi qu'à la composition et l'exécution des hymnes dédiés à Apollon. La seule inscription didyméenne qui a conservé la trace d'une délégation laisse supposer que le sanctuaire milésien vit aussi converger des artistes locaux célébrant la divinité

---

[333] Voir A. Bélis, *Les musiciens dans l'Antiquité*, Paris, 1999, p. 169–174.

[334] T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), nº 5, l. 5 p. 47 ; nº 18, l. 11 p. 52 ; *SEG* 37 (1987), nº 973, l. 6 ; nº 978, l. 1.

[335] *SEG* 15 (1958), nº 713, 714 ; *SEG* 33 (1983), nº 965.

[336] T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), nº 27 p. 54–55, l. 11 ; T. Macridy, Altertümer von Notion, *JÖAI* 8 (1905), p. 165 n. I 2, l. 9.

[337] Amaseia : *SEG* 37 (1987), nº 964, l. 7 : παρόντος Γάλλου Ποστόμου. Laodicée : T. Macridy, Altertümer von Notion, *JÖAI* 8 (1905), p. 164 n. II 1, l. 6 ; p. 165 n. II 3, l. 1 et 7 ; p. 167 n. III 1, l. 13 ; p. 170 n. IV 3, l. 15–16 πα|ρέδρου διὰ βίου) ; p. 167 III 2, l. 9 (παρεδρεύοντος διὰ γένους) = respectivement L. Robert, *Laodicée* nº 2–3, 6, 7, 9 ; *SEG* 37 (1987), nº 961, l. 13 ; nº 962, l. 20–22 ; L. Robert, *Laodicée* nº 12, 22–24 p. 300–303.

[338] J. et L. Robert, *La Carie*, nº 146 p. 210, l. 12.

au nom des leurs, dans la mesure où l'on sait que l'un des personnages venus de Rhodes était poète[339].

Pour conclure, les autorité civiques confiaient aux meilleurs de leurs citoyens la délicate tâche de mener à bien l'expédition jusqu'au sanctuaire oraculaire et d'y récolter la parole divine au nom de la cité. Cette élite municipale des communautés hellénophones de l'Empire romain était composée de gens qui cumulaient au cours de leur carrière plusieurs postes influents liés à la vie politico-religieuse de leur cité : magistrats, prêtres, professeurs de chants, compositeurs, musiciens ou médecins, ils provenaient d'un même rang social élevé, des mêmes familles prestigieuses. Nombre d'entre eux portent les *tria nomina*. Il s'agit, d'une part, de notables grecs et parfois indigènes haut placés ayant reçu le droit de porter un nom romain en même temps qu'ils ont acquis la citoyenneté romaine. On retrouve très fréquemment une onomastique mixte dans les listes des délégations, comme dans celles de Thasos[340], de Laodicée du Lycos[341], de Stobi[342], de Lappa[343], de Phocée[344], *etc.* D'autre part, on trouve également dans les inscriptions de Claros des Italiens d'origine, ainsi que leurs descendants, établis par l'autorité centrale de l'Empire à la tête d'une municipalité orientale. Ces derniers proviennent pour l'essentiel des

---

[339] *I.Didyma* 83, l. 8–11 (Cat. 23) : ἐπὶ προφήτου Τιβ(ερίου) Κλα(υδίου) | Ἱεροκλέους, θεοπρόπων | Μά(ρκου) Αὐρ(ηλίου) Θέωνος ποιητοῦ | καὶ Εὐτυχέους ἱερέως (« Lorsque Ti. Claudius Hiéroklès était prophète et qu'étaient théopropoi Marcus Aurelius Théon le poète et le prêtre Eutychès »).

[340] Voir C. Dunant et J. Pouilloux, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos*. II. *De 196 à la fin de l'Antiquité*, Paris, 1958 [= *Études thasiennes*. 5], p. 127.

[341] Par exemple, un enfant de Laodicée porte le nom de Μᾶρ(κος) | Ο]ὔλ(πιος) Πωλλιανὸς Μάρ(κου) Οὐλ(πίου) Συνφόρου, T. Macridy, Altertümer von Notion, *JÖAI* 8 (1905), p. 164 n. I 1, l. 10–11.

[342] Par exemple, le théore de Stobi s'appelle Λ(ούκιος) Κορνήλιος | [Μου ?]νδικιανὸς Κρόκος | γέ]νους Φιλοπαππιδῶν, T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), nº 20 p. 52, l. 9–11. Sur ce personnage, voir J. Wiseman, Gods, war and plague in the time of the Antonines, *in* J. Wiseman (éd.), *Studies in the Antiquities of Stobi* I, Belgrade, 1973, p. 143–183 (p. 164–167), dont les conclusions sont revues par L. Robert, *Bull.ép.* 1974 nº 337 et F. Papazoglou, *Les villes de Macédoine à l'époque romaine*, Paris, 1988 [= *BCH Suppl.* 16], p. 320 n. 79.

[343] Par exemple, le cithariste M. Peducaius Alexandros, T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), nº 2, l. 9–11 et nº 3, l. 11–13 p. 46–47.

[344] Par exemple, un jeune choriste phocéen porte le nom de Κλαύδιος Φαῦστος | Ἀρτεμίδωρος Στράτωνος, voir T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), nº 7 p. 48, l. 6–7.

colonies romaines, comme Parion[345], Iconion[346], Corinthe[347], mais aussi de certaines cités grecques, comme Laodicée[348]. Ils constituent ainsi un beau témoin de l'hellénisation des Romains comme de la romanisation progressive des notables des cités grecques[349].

b) *Consultants individuels*

Des membres issus de grandes familles qui constituaient cette même élite municipale consultaient aussi l'oracle d'Apollon à titre individuel.

À Milet, de nombreux hauts dignitaires, occupant des charges politiques et religieuses, figuraient parmi les consultants de l'oracle de Didymes. Ces derniers faisaient graver dans leur cité ou dans le sanctuaire didyméen la question qu'ils avaient posée à Apollon ainsi que la réponse dont ils étaient honorés. Cette pratique d'enregistrement était l'occasion pour les consultants d'afficher les titres et les fonctions qui avaient fait et continuaient à faire la gloire de leur famille. Par exemple, Aelianus Poplas, qui reçut deux oracles mentionnés par la *Théosophie*, remplit au cours de sa carrière de nombreuses fonctions liées à la vie politique et religieuse de Milet. Ces dernières sont notamment connues grâce à une inscription en l'honneur d'une jeune hydrophore qui appartenait à la famille de l'illustre Milésien. Cette prêtresse d'Artémis y est décrite comme συγγενὴς Αἰλιανοῦ Ποπλᾶ, ταμίου, ἀρχιπρυτάνιδος, βουλάρχου, ἀγωνοθέτου, προφήτου, στεφανηφόρου, πανηγυριάρχου, δὶς ἀρχιερέως τῶν Σεβαστῶν (« parente d'Aelianus Poplas, trésorier, archiprytane, président du conseil, agonothète, prophète, stéphanéphore, panégyriarque et deux fois grand-prêtre du culte des Augustes »)[350]. Aelianus Poplas apparaît encore deux fois comme prophète dans des inscriptions de jeunes vainqueurs

---

[345] L. Robert, *Hellenica* X (1955), p. 275–276 A, B, C = *Bull.ép.* 1956 n° 251 = *SEG* 15 (1958), n° 713, 714, 715 ; J. et L. Robert, *Fouilles d'Amyzon*, p. 34 et n. 22 = *SEG* 33 (1983), n° 964 et 965.

[346] T. Macridy, Altertümer von Notion, *JÖAI* 8 (1905), p. 168 n. IV 2.

[347] T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), n° 27 p. 54–55.

[348] Par exemple, l'accompagnateur Lucius Astranius Ruso, voir T. Macridy, Altertümer von Notion, *JÖAI* 8 (1905), p. 164–165 n. II 1, l. 19 et p. 165 n. II 3, l. 5. Sur ce personnage, voir L. Robert, *Laodicée*, p. 309–312.

[349] Sur ce double phénomène, voir B. Holtheide, *Römischen Bürgerrechtspolitik und römische Neubürger in der Provinz Asia*, Fribourg-en-Brigsau, 1983 ; G. Woolf, Becoming Roman, Staying Greek : Culture, Identity and the Civilizing Process in the Roman East, *PCPhS* 40 (1994), p. 116–143.

[350] *I.Didyma* 363, l. 5–8 = L. Robert, *Hellenica* XI–XII (1960), p. 474–476, pl. x (photographie).

aux *Didymeia*[351], ainsi que dans une inscription fragmentaire qui indique qu'il s'est porté volontaire pour l'archiprytanie[352]. Des monnaies milésiennes, l'une à l'effigie de Julia Maesa et les autres à celle de Caracalla, sont également datées de l'archiprytanie d'Aelianus Poplas[353]. Vers 250, le prophète T. Flavius Ulpianus profita de la gravure d'un oracle qui lui fut rendu pour rappeler qu'il était le neveu de l'illustre Aelianus Poplas[354].

D'autres prophètes didyméens ont aussi profité de l'opportunité que leur offrait la publication des vers divins pour vanter leurs fonctions : de cette façon, lorsqu'il fit graver les oracles reçus de son dieu, Ulpius Athénagoras se vanta d'avoir été αὐτοέτης αὐτεπ[άγγελτ]ος πανηγυρικός, | βούλαρχος, ἀγωνοθ[έτης τ]ῶν Μεγάλων Διδυ|μείων Κομμοδείων, [ἀγω]νοθέτης Καπιτω|νείων καὶ ἄλλας ἀρχὰ[ς καὶ] λειτουργίας τε[τε]λεκώς (« la même année, de son plein gré, membre de l'assemblée des fêtes, président du conseil, agonothète des Grands Didymeia Commodeia, agonothète du Capitole, qui a aussi exécuté d'autres magistratures et liturgies »)[355].

Il convient aussi d'inclure dans la clientèle milésienne de l'oracle de Didymes le Politès qui consulta, d'après Lactance, l'Apollon de Didymes à propos de la destinée de son âme : dans une inscription qui transcrit une lettre de Marc-Aurèle et Commode à la cité de Milet, un Politès est cité en tête de quatre ambassadeurs envoyés à Rome, en 177, pour demander à l'empereur son avis pour l'instauration de fêtes *Didymeia Commodeia*[356]. Il est aussi possible que le

---

[351] *I.Didyma* 169 l. 5–6 : ἐπὶ προφήτου | Αἰλιανοῦ Ποπλᾶ et sur la base d'une statue d'un vainqueur à la boxe, érigée par trois prophètes héréditaires : *I.Didyma* 179, l. 11–14 : τῶν διὰ γένους | προφητῶν Οὐλπιανῶν Ἡγη|σάνδρου καὶ Ἀνδρέα καὶ Αἰλι|ανοῦ Ποπλᾶ. Voir L. Robert, *Hellenica* XI–XII (1960), p. 441–442 ; L. Robert, Trois oracles, p. 574.

[352] *I.Didyma* 241 l. 2–3 : [προφήτης εὐσεβὴς α]ὐτεπάγ|[γελτος Αἰλιανὸς Π]οπλᾶς.

[353] *Sammlung Consul Eduard Friedrich Weber Hamburg* [= *Catal. Hirsch.* XXI], 1908, n. 2912, cité par L. Robert, *rec.* « Theodor Wiegang : Didyma. 2 Teil : Die Inschriften. Bearb. von Albert Rehm, hrsg. von Richard Harder », *Gnomon* 31 (1959), p. 657–674 (p. 672) = *OMS* III (1969), p. 1622–1639 (p. 1637) et L. Robert, Trois oracles, p. 575–576 : ἐπὶ ἀρχ(ιπρυτάνιδος) Αἰλ(ιανοῦ) Ποπλᾶ.

[354] *I.Didyma* 277, l. 1–5 (Cat. 26) : [προφήτης αὐτ]επ[ά]νγελτος εὐσε|[βὴς Τ(ίτος) Φλ(άουιος) Ο]ὐλπιανός, ἀπὸ προγόνων | [πρ]οφητῶν, πάππου μὲν Τ(ίτου) Φλ(αουίου) Φιλοπόνου κ(αὶ) | πατρὸς Τ(ίτου) Φλ(αουίου) Οὐλπιανοῦ κ(αὶ) θείου Αἰλιανοῦ Πο||πλᾶ κ(αὶ) Οὐλπιανοῦ Ἀνδρέου . . . (Arbre généalogique de la famille : A. Rehm, *I.Didyma*, p. 192).

[355] *I.Didyma* 278, l. 2–4 (Cat. 27).

[356] P. Herrmann, Eine Kaiserurkunde der Zeit Marc Aurels aus Milet, *MDAI(I)*

Stratonicos à qui l'Apollon de Didymes a rendu un oracle d'après la *Théosophie* (I 21 Beatrice = § 24 Erbse) puisse être identifié à un Milésien homonyme nommé comme père d'un prytane dans une inscription qui honore Septime Sévère[357]. Les inscriptions enregistrèrent encore la consultation d'un certain Carpos[358], identifié par T. Wiegang à Ulpius Carpus, connu par l'épigraphie pour avoir été bouleute à Milet et prêtre de *Theos Hypsistos*[359]. D'après R. Lane Fox, il faudrait encore rapprocher le Théophile de la *Théosophie* de Julius Theophilus, fils de prophète didyméen et lui-même grand-prêtre du culte impérial à Milet au début du III^e^ siècle[360].

On compte donc parmi les clients de Didymes des membres des grandes familles milésiennes, ayant reçu la citoyenneté romaine et participant à la vie politique de leur communauté.

Parmi les consultants étrangers à Milet et à Colophon, on dénombre également des notables prestigieux, qui occupaient d'importantes fonctions politiques et religieuses au sein de leur cité. Qu'il suffise d'évoquer la venue à Claros de Zosimos, envoyé par Aelius Aristide, le célébrissime rhéteur de Smyrne, ou encore la consultation de l'oracle à Didymes par Rufinus de Pergame, que L. Robert a proposé d'identifier au consul L. Cuspius Pactumeius Rufinus[361], grand bienfaiteur pergaménien du II^e^ siècle, qui fit construire entre autres à l'Asclépieion le grand temple de Zeus Asclépios Sôter en 150[362]. H. Hepding[363] a montré que cet homme, proche d'Aelius Aristide, était également l'éponyme du Ῥουφίνιον ἄλσος, bois sacré cité dans les

---

25 (1975), p. 149–166 = *Bull.ép.* 1976, p. 611. Suggestion de R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, p. 204.

[357] *CIG* 2878 = *I.Milet* I 7, 240.

[358] *I.Milet* I 7, 205b (Cat. 43).

[359] T. Wiegang, Fünfter vorläufiger Bericht über die von den königlichen Museen in Milet unternommenen Ausgrabungen, *Sitz. Berlin* 1904, p. 149–165 (p. 257–258). Voir *OGIS* 755 = Mitchell, Theos Hypsistos. Appendix n° 135 ; *OGIS* 756 = Mitchell, Theos Hypsistos. Appendix n° 136.

[360] R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, p. 204.

[361] Sur ce personnage, voir *I.Pergamon* 434, *OGIS* 491 et M. Le Glay, Hadrien et l'Asklepieion de Pergame, *BCH* 100 (1976), p. 347–372.

[362] Par exemple, Aelius Aristide, *Discours sacrés* IV 28. Voir C.A. Behr, *P. Aelius Aristides. The Complete Works*. II. *Orations XVII–LIII*. Translated into English by C.A.B., Leyde, 1981, p. 48 n. 29.

[363] Voir H. Hepding, Ῥουφίνιον ἄλσος, *Philologus* 88 (1933), p. 90–103 ; C. Habicht, *I.Pergamon* VIII 3, p. 10–11, 23–26.

listes des merveilles du monde et qu'évoque une épigramme du livre IX de l'*Anthologie Palatine*[364].

Ajoutons finalement qu'au II^e^ siècle, une association dite des « amis de Dionysos » envoya un de ses membres consulter l'oracle didyméen. L'inscription est très mal conservée ; néanmoins, on peut lire aux lignes 1 et 16 : [οἱ φ]ιλοδιόνυσοι [–] et θ̣[εὸς] ἔχ[ρησε·][365]. Il se pourrait que les consultants qui se réclament de Dionysos soient à rapprocher des artistes appartenant aux associations de technites dionysiaques. Placées sous le patronage de Dionysos, ces confréries d'artistes, qui virent le jour dès le début de l'époque hellénistique et se réunissaient encore à l'époque impériale au moins jusqu'au IV^e^ siècle[366], ne furent, il est vrai, jamais désignées par le terme φιλοδιόνυσοι, mot autrement inconnu dans la documentation. On sait toutefois qu'il existait à Didymes un stade pour les jeux pentétériques des *Didymeia*, situé le long du flanc sud du temple d'Apollon et que plusieurs marches de la plate-forme du temple faisaient office de sièges. Certaines d'entre elles portent encore des inscriptions qui réservaient la place que devaient y prendre notamment les membres de certaines associations[367]. Par ailleurs, si l'on se souvient que les membres de ces sociétés artistiques, qui sont qualifiés à plusieurs reprises d'hommes « les plus pieux de tous les Hellènes », étaient habitués à prendre l'avis d'Apollon en recourant à ses oracles[368], cette hypothèse mérite à tout le moins d'être formulée.

Pour conclure, parce qu'ils avaient été choisis parmi les meilleurs pour représenter les leurs, les consultants envoyés par leurs autorités civiques pour consulter l'oracle appartenaient tous à l'élite municipale ; la plupart d'entre eux portaient les *tria nomina* et avaient, par conséquent, acquis la citoyenneté romaine. La constante affirmation des liens familiaux qui les unissaient garantissaient en outre le main-

---

[364] *Anthologie Palatine* IX 656, v. 14.

[365] *I.Didyma* 502 = *SGOst* I, 1998, n° 01/19/18, l. 1 et 16 (Cat. 36).

[366] Voir B. Le Guen, *Les associations de technites dionysiaques à l'époque hellénistique*. I. *Corpus documentaire*, Nancy, 2001 [= *Études d'archéologie classique*. 11], p. 26–32.

[367] Voir O. van Nijf, *The Civic World of Professionnal Associations in the Roman East*, Amsterdam, 1997 [= *Dutch Monographs on Ancient History and Archaeology*. 17], p. 197–199, Appendix 5, Pl. 6.

[368] Par exemple, *CIG* 3067 = Le Guen TE 45, l. 21 : ἐκ πάντων τῶν Ἑλλήνων εὐσεβέστατοι et l. 18 : κατακολοῦθουντες τοῖς τοῦ Ἀπόλλωνος χρησμοῖς.

tien de réseaux fermés de citoyens prestigieux, appartenant aux mêmes grandes familles.

Parmi les consultants venus à titre individuel dans les sanctuaires de Didymes et de Claros, on retrouve également de nombreux notables provenant des mêmes sphères élévées de la société, issus des grandes familles de Milet, de Pergame, ou encore de Smyrne.

Cependant, la population fréquentant les sanctuaires de leur propre initiative devait selon toute vraisemblance être constituée d'individus provenant des milieux sociaux les plus variés. Si la plupart des consultants individuels connus sont des notables, des gens influents, issus des mêmes familles illustres, c'est qu'ils étaient suffisamment riches pour fournir les moyens de se payer, par le droit à la gravure d'une inscription, un passage à la postérité. Des autres, oubliés de l'Histoire, petites gens ou barbares, peu de trace. Pourtant, on sait d'après Porphyre que des habitants de la campagne (τῶν τὸν ἀγρὸν οἰκούντων) auraient consulté l'Apollon de Didymes à propos de la mort mystérieuse de neuf hommes[369]. Œnomaos décrit encore avec sarcasme une foule de consultants en tous genres, composée de voleurs, de soldats, d'amants, de flatteurs, de rhéteurs et de sycophantes, qui se précipitaient à Claros[370]. Gardons donc à l'esprit que les élites sont surreprésentées dans la documentation : la réalité sociale de l'ensemble des consultants nous échappe en grande partie et la clientèle oraculaire était sans aucun doute aussi composée de ces gens humbles qui n'ont pas enregistré leur passage dans les sanctuaires.

Cette évocation du cadre institutionnel dans lequel était organisée la divination oraculaire montre bien à quel point le recours aux paroles divines doit avant tout être analysé dans le contexte de la cité gréco-romaine. Le dieu à l'origine des révélations était en effet un

---

[369] Porphyre F 307 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* V 6, 1–2 (Cat. 73).

[370] Œnomaos F 14, 5 (Hammerstaedt) = Eusèbe, *Préparation évangélique* V 22, 6 (Cat. 68) : Ἀλλ' οὐδὲ ὁ λῃστὴς ἄμοιρος τοῦ χρησμοῦ ἐφαίνετο οὐδὲ ὁ στρατιώτης οὐδὲ ἐρῶν ἀνὴρ οὐδὲ ἐρῶσα γυνὴ οὐδὲ κόλαξ οὐδὲ ῥήτωρ οὐδὲ συκοφάντης· ἑκάστῳ γὰρ ὧν ἐπιθυμεῖ ἡγεῖσθαι μὲν τὸν πόνον, προσδοκᾶσθαι δὲ τὴν εὐφροσύνην. « Et personne ne paraissait exclu de la participation à l'oracle, ni le voleur, ni le soldat, ni l'amant, ni l'amante, ni le flatteur, ni l'orateur, ni le sycophante : pour chacun, ses désirs commençaient par la peine, et la félicité se faisait attendre. » (Trad. É. des Places, légèrement modifiée)

dieu citoyen, lié de près aux intérêts de sa communauté civique. Les membres du clergé chargés d'interpréter l'inspiration divine étaient eux aussi engagés au nom des leurs par les autorités civiques. Quant à ceux qui se rendaient jusqu'au site sacré pour y obtenir une réponse à leurs interrogations, ils participaient également à la gloire de leur cité.

CHAPITRE II

S'ADRESSER À APOLLON

L'institution grecque traditionnelle des oracles avait pour spécificité de répondre à une question formulée spécialement à cette occasion par le consultant. En cela, la divination par les oracles diffère des autres méthodes divinatoires de l'époque, comme les oracles par les dés, les oracles alphabétiques ou les *Homeromanteia*, où tant les questions que les réponses avaient souvent été préétablies[1]. Parce qu'ils constituaient une réponse à une question précise, les oracles traditionnels païens avaient un statut et une fonction particuliers qui les distinguaient des autres textes révélés de l'époque, qu'ils soient païens, comme les *Oracles chaldaïques*, ou judéo-chrétiens, comme les *Oracles sibyllins* ou les prophéties bibliques et néotestamentaires.

Ainsi, les requêtes soumises à la divinité par les différents pèlerins nous renseignent de façon inédite sur la manière dont les hommes de l'époque envisageaient les solutions que le monde divin pourrait apporter à leurs problèmes. Plus encore, la façon dont les consultants s'adressaient à Apollon constitue un angle d'étude privilégié pour appréhender le rapport à la parole divine dans le cadre de la cité.

Ce chapitre a pour objet la mise en perspective des questions posées à Apollon lors de la consultation par la prise en compte du point de vue de celui qui consulte. Si relativement peu de questions posées ont été conservées, on se fera également une idée des raisons invoquées pour recueillir l'avis d'Apollon grâce aux textes des oracles eux-mêmes.

---

[1] Voir G. Kaibel, Ein Würfelorakel, *Hermes* 10 (1855), p. 193–202 (p. 197) ; M. Guarducci, *Epigraphica Greca*. IV. *Epigrafi sacre pagane e cristiane*, Rome, 1978, p. 100–105 ; A. Chaniotis, *Historie und Historiker in den griechischen Inschriften. Epigraphische Beiträge zur griechischen Historiographie*, Heidelberg, 1988 [= *HABES*. 4], p. 281 n° 28 ; C. Brixhe et R. Hodot, *L'Asie Mineure du Nord au Sud. Inscriptions inédites*, Nancy, 1988 [= *Études d'archéologie classique*. 6], p. 133–164 ; T. Corsten, Ein neues Buchstabenorakel aus Kibyra, *EA* 28 (1997), p. 41–49 ; G. Petzl, Nochmals zum neuen Buchstabenorakel, *EA* 29 (1997), p. 127–128.

On envisagera dans un premier temps les différents contextes de consultation de l'oracle, qui permettent de rendre compte de la variété des questions oraculaires. Dans un second temps, on s'intéressera aux multiples enjeux que revêtait cette consultation, tentant de cerner les différentes stratégies mises en œuvre par les consultants lorsqu'ils s'adressaient à Apollon.

I. Motifs de la consultation

Il convient à présent d'envisager les divers motifs que les consultants invoquaient pour prendre l'avis d'Apollon. L'étude des requêtes soumises au dieu de la mantique laisse entrevoir la façon dont les Anciens envisageaient la fonction divinatoire du dieu et permet, par là, de mieux saisir les rapports complexes que les communautés hellénophones de l'Empire romain entretenaient avec le monde invisible.

Les questions oraculaires présentent une diversité étonnante, qu'il est réducteur d'expliquer uniquement par les différents types de sources qui les ont conservées, ou encore par la variété de la clientèle. En effet, les multiples consultations des oracles de Claros et de Didymes qui ont vu le jour à partir du II^e^ siècle étaient, d'après nos sources, l'initiative de personnes appartenant au même milieu sociopolitique.

Afin de rendre au mieux compte de l'étonnante diversité des questions oraculaires de l'époque, formulées dans le même temps par les mêmes personnes, il convient de mener une étude des raisons affichées pour consulter Apollon à l'aune des circonstances de la consultation. C'est ainsi qu'il apparaît clairement que les questions posées à Apollon varient en fonction de contextes de consultation nettement distincts. D'un côté, les clients des sanctuaires s'adressaient à Apollon selon un *mode civique*, dans le cadre du fonctionnement de la cité grecque, dont on remarque, une fois de plus, la grande vitalité aux trois premiers siècles de n. ère. De l'autre, c'est selon un *mode privé* que les mêmes consultants questionnaient Apollon sur des sujets reflétant leur expérience religieuse individuelle. Lors de l'analyse de ces contextes de consultation, on s'intéressera aux motifs pour lesquels Apollon était adjuré, en tentant de saisir, au-delà, la fonction de la pratique oraculaire dans les sociétés grecques de l'Empire romain.

A. Contextes civiques

Aux premiers siècles de notre ère, de nombreuses consultations des oracles de Claros et de Didymes avaient lieu dans le cadre de la vie civique. Certaines requêtes étaient spécifiquement liées au déroulement de la vie de la cité. Qu'il soit le chef de consultants envoyés officiellement par les autorités civiques ou de pèlerins venus de leur propre initative, on voit se dessiner un mode de consultation civique commun aux habitants de toute la partie orientale de l'Empire romain.

1. *Combattre un* loimos

Dès la fin du I^er^ siècle de n. ère, les sanctuaires oraculaires de Claros et de Didymes ont été sollicités par des consultants invoquant une profonde détresse et désirant, par la prise d'oracle, trouver une solution aux maux qui affectaient le déroulement de la vie de leur communauté. En raison du peu de questions posées conservées, c'est davantage les textes des oracles eux-mêmes qui permettent de se faire une idée des raisons invoquées par les responsables des autorités civiques pour recueillir l'avis d'Apollon à propos de ces calamités.

Tout d'abord, on peut lire dans la réponse divine rendue aux habitants de Caisareia Troketta : φεῦ φεῦ, | κραταιὸν πῆμα προσθρώσκει πέ|δῳ, λοιμὸς δυσεξάλυκτος (« Hélas, hélas ! Un mal puissant envahit la terre, un fléau difficile à éviter, . . . ») et [ἀ]τὰρ ἐσ⟨σ⟩ύμενοι τῶνδ' ὑπά|[λ]υξιν, φῶτες, κατὰ τεθμὸν ἰδέσθαι, | οἳ μάλα δῆθ' εἰς ἐπ' ἐμὴν | πελάειν πάνυ μερμ⟨ηρ⟩αίρετ' ἀρ|ωγήν (« Mais vous, habitants, qui êtes impétueux pour voir une issue à ces maux en accord avec la loi, qui êtes maintenant tout à fait inquiets à l'idée d'approcher de mon aide, . . . »)[2]. Les vers clariens dépeignent ainsi une communauté affaiblie, dévastée par un fléau (λοιμός) et avide de trouver une solution à la catastrophe qui ruine tant les habitants que la terre de la cité.

D'autres documents émanant de Claros sont aussi à mettre en relation avec une calamité qui, à la même époque, décime la popu-

[2] *IGR* IV 1498, l. 9–11 vers 6–7 ; l. 3–5 vers 20–21 (Cat. 1).

lation des cités. Ainsi, l'oracle de Callipolis propose à la cité de mettre fin à son affliction (v. 21 : εἰ δή νύ περ μήδεσθε ἄχους λεύσειν ὑπεξάλυσιν « si seulement vous pensez maintenant à regarder une solution à la douleur ») et mentionne plus loin un Apollon Phoibos « qui repousse le fléau » (v. 30 : λοιμοῦ ὑποσευαντῆρα)[3].

À Hiérapolis, un oracle rappelle aux habitants que « non seulement vous êtes détruits par les afflictions d'une calamité incurable, mais de nombreuses cités et peuples sont également affligés par le courroux des dieux » (v. 2–4 : οὐ μοῦνοι λοιμοῖο δυσαλθέος οὐλομένῃσιν | κηραίνεσθε δυηπαθίαις, πολλαὶ δὲ πόληες | ἄχνυνται λαοί τε θεῶν ὀδυσημοσύνῃσιν)[4].

Une inscription lacunaire d'Odessos rapporte également un oracle clarien rendu à des habitants de la cité aux prises avec un fléau (l. 6–7 : κατὰ Κλάρον Ἀπόλλωνα, . . . λοιμὸν ἀπεσκέδασα). Daté du IIe siècle, le texte de l'oracle est du reste très endommagé : seule la fin de deux vers est encore lisible : —]ν ὁμαίμοις |—]χίης ἐπὶ σοί[5].

Un texte oraculaire retrouvé à Éphèse mentionne encore « les poisons du fléau qui font périr les mortels » (λοίμοιο βροτοφθόρα φάρμακα)[6]. En un autre endroit, l'Apollon de Claros s'engage encore à débarrasser Pergame d'« une terrible maladie » (ὑπ' ἀργαλέηι . . . νούσωι)[7].

À ces oracles de Claros, on peut comparer l'oracle gravé au IIe ou au IIIe siècle dans la Maison des prophètes à Didymes, qui atteste que l'Apollon milésien a, lui aussi, été sollicité pour mettre fin à une épidémie[8]. Dans cette inscription largement restituée, le dieu préconise de chanter un hymne afin d'éloigner des « maladies qui cau-

---

[3] *I.Sestos* 11 (Cat. 7).

[4] M.L. West, *ZPE* 1 (1967), p. 183–187, nº 2b p. 184 = Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), nº 4 (Cat. 10).

[5] *IGBulg* I² nº 224 = *GVI* 1145, l. 1–2, 6–7 (Cat. 2). Voir L. Robert, Les inscriptions grecques de Bulgarie (compte rendu du tome I des I.G. Bulg. de G. Mihailov), *RPh* 83 (1959), p. 165–236 (p. 190) = *OMS* V (1989), p. 195–266 (p. 220).

[6] *SEG* 41 (1991), nº 481, v. 7 (Cat. 14).

[7] *I.Pergamon* 324, v. 11 (Cat. 8).

[8] *I.Didyma* 217 = *SEG* 15 (1958), nº 670 = *Bull.ép.* 1958 nº 430 ; 1966 nº 353 ; 1971 nº 593 = *SGOst* I, 1998, nº 01/19/01 (Cat. 24). Voir R. Harder, Inschriften von Didyma nr. 217 vers 4, *Navicula Chiloniensis*, 1956, p. 88–97 (repris dans R. Harder, *Kleine Schriften*. Herausgegeben von W. Marg, Munich, 1960, p. 137–147) ; H. Hommel, Das Apollonorakel in Didyma : Pflege alter Musik in spätantiken Gottensdienst, *Festschrift für Friedrich Smend zum 70. Geburtstag*, Berlin, 1963, p. 7–18 ; Ead., Das Versorakel des Apollon von Didyma (Rehm-Harder nº 217), *Akte des IV. internationalen Kongresses für gr. und lat. Epigraphie*, Vienne, 1964, p. 140–156.

sent une grande affliction » (v. 12 : πολυκηδέας . . . νούσους). Mais cette hypothèse repose sur de larges restitutions.

J.F. Gilliam a proposé de rapprocher les oracles clariens évoquant un λοιμός de la grande peste qui décima les populations de l'Est de l'Empire romain à l'époque antonine[9]. Selon Ammien Marcellin, ce fléau (*labes*) aurait été déclenché par Apollon, furieux parce que, durant leur campagne contre les Parthes, les généraux romains menés par Lucius Verus pillèrent le sanctuaire d'Apollon Cômaios de Séleucie[10]. Lors de l'incendie de la ville, les pillards auraient découvert un orifice duquel se serait élancée la pestilence[11]. Les soldats de Lucius Verus contractèrent cette maladie en Mésopotamie en 165 et l'auraient propagée tout le long du parcours de leur retour : . . . *labes primordialis exiliuit, quae, insanabilium ui concepta morborum, eiusdem VeriMarcique Antonini temporibus ab ipsis Persarum finibus ad usque Rhenum et Gallias cuncta contagiis polluebat et mortibus*[12] (« . . . s'élança un fléau venu du fond des âges. Engendrant avec virulence des maladies incurables, il souilla l'univers de sa contagion mortelle, à l'époque de ce même Verus et de Marc Antonin, depuis le territoire même de la Perse jusques au Rhin et aux Gaules. » Trad. J. Fontaine).

La multiplication des témoignages du recours à l'avis de l'Apollon clarien dans la deuxième moitié du II^e^ siècle permet à tout le moins de formuler l'hypothèse émise par J.F. Gilliam, même si l'on a trop peu d'éléments pour établir avec certitude un lien direct entre la

[9] J.F. Gilliam, The plague under Marcus Aurelius, *AJPh* 82 (1961), p. 225–251 (p. 235–236) ; suivi par J. Wiseman, Gods, war and plague in the time of the Antonines, *in* J. Wiseman (éd.), *Studies in the Antiquities of Stobi* I, Belgrade, 1973, p. 143–183 (p. 171–179) ; C.A. Faraone, *Talismans and Trojan Horses. Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual*, New York – Oxford, 1992, p. 61–65 ; V. Flint *et al.*, *Witchcraft and Magic in Europe*. II. *Ancient Greece and Rome*, Londres, 1999, p. 209. Voir les réserves de D. Magie, *RRAM*, p. 663, 1534 n. 9.

[10] Ammien Marcellin XXIII 6. Sur cette expédition, voir par exemple G.W. Bowersock, Lucius Verus in the Near East, *in* C. Evers et A. Tsingarida (éd.), *Rome et ses provinces. Hommages à Jean Charles Balty. Genèse et diffusion d'une image du pouvoir*, Bruxelles, 2001 [= *Lucernae Novantiquae.* 1], p. 73–77.

[11] Sur cette épidémie, voir C.A. Behr, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam, 1968, p. 96 n. 8, 166–167 n. 13, qui considère qu'il y eut deux épidémies différentes à cette époque ; R.J. et M.L. Littman, Galen and the Antonine plague, *AJPh* 94 (1973), p. 243–255, selon lesquels il faudrait identifier cette épidémie davantage à une variole qu'à une peste ; R.P. Duncan-Jones, The Impact of the Antonine Plague, *JRA* 9 (1996), p. 108–136.

[12] Ammien Marcellin XXIII 6, 24.

peste véhiculée par les armées de Lucius Verus et les consultations des cités à Claros désirant échapper à un fléau.

Par ailleurs, des consultations similaires avaient lieu à Claros et à Didymes dans d'autres circonstances que celles d'une épidémie, comme à la suite de catastrophes naturelles, et plus précisément après un tremblement de terre. Aelius Aristide raconte en ces mots que Pergaméniens et Smyrnéens envoyèrent des théores à Claros en 149 : Ἐφέσιοι δὲ Σμυρναῖοι παρ' ἀλλήλλους ἔθεον θορυβούμενοι, ἡ δὲ συνέχεια θαυμασθὴ καὶ τῶν σεισμῶν καὶ τῶν φόβων, καὶ τοῦτο μὲν εἰς Κλάρον θεωροὺς ἔστελλον καὶ περιμάχητον ἦν τὸ μαντεῖον, τοῦτο δὲ ἱκητερίας ἔχοντες περὶ τοὺς βωμοὺς καὶ τὰς ἀγορὰς καὶ τὰ κύκλῳ τῶν πόλεων περιήεσαν, οὐδεὶς οἴκοι μένειν θαρρῶν[13] (« Éphésiens et Smyrnéens couraient les uns vers les autres avec trouble, la fréquence des tremblements de terre et des terreurs était extraordinaire. D'une part, ils envoyaient des théores à Claros et l'oracle était très demandé. D'autre part, ayant des rameaux des suppliants, ils se rendaient aux alentours des autels, des places publiques et faisaient le tour des cités, personne n'osant demeurer chez soi. »)

Dans le même ordre d'idées, Apollon pythien a rendu au prêtre de Zeus de Tralles, tout en s'adressant à la cité tout entière, un oracle concernant le culte de Poséidon Seisichtôn, destiné à protéger la cité des tremblements de terre[14]. Finalement, un oracle d'Apollon, que l'on suppose provenir de Didymes, fut rendu aux Rhodiens « tombés dans le malheur » (συμφορᾷ περιπεσοῦσιν)[15].

Ces attestations montrent qu'il convient de revenir quelque peu sur la signification du terme grec λοιμός, utilisé par le personnel oraculaire pour évoquer les maux qui affectaient les consultants. En effet, souvent traduit par « épidémie »[16], λοιμός a, dans la littérature grecque, un sens bien plus large, puisqu'il désigne toute forme de mal collectif d'origine mystérieuse. Véritable châtiment envoyé par les dieux, souvent lié à des luttes intestines ou à une défaite militaire, ce fléau frappe la collectivité en provoquant maladies fulgu-

---

[13] Aelius Aristide, *Discours sacrés* III 38. Pour la datation, voir A. Boulanger, Chronologie de la vie du rhéteur Aelius Aristide, *RPh* 46 (1922), p. 26–54 ; C.A. Behr, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam, 1968, p. 124 ; Id., Studies on the Biography of Aelius Aristides, *ANRW* II 34, 2 (1994), p. 1140–1233 (p. 1155–1163).

[14] *I.Tralleis* 1, v. 7, 11 (Cat. 52) : πόλις.

[15] Socrate, *Histoire ecclésiastique* III 23 (Cat. 110).

[16] Voir *LSJ* sv. λοιμός ; P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, III. *Λ–Π*, Paris, 1968, p. 645–464 *sv.* Λοιμός.

rantes, famine et stérilité de la terre[17]. Si bien qu'il est plus prudent de conclure plus largement que les cités orientales de l'Empire romain s'adressèrent aux sanctuaires d'Apollon pour remédier à un terrible mal, interprété comme l'expression du courroux divin[18].

Dans la grande majorité des cas, les pèlerins dépêchés à Claros se rendaient au sanctuaire en chantant un hymne. Destiné à gagner les faveurs d'Apollon, l'hymne était composé par un artiste local et exécuté par une troupe de jeunes choristes, accompagnée de leur maître de chant et/ou du compositeur du péan (voir *supra*). À Didymes également, l'on venait chanter un hymne à Apollon, comme en témoigne l'oracle gravé sur la Maison des prophètes[19]. Selon les cas, les hymnes chantés par les enfants de chœurs pour l'Apollon de Claros célébraient une ou plusieurs divinités non précisées, vraisemblablement celles pour qui Apollon avait recommandé d'exécuter un chant expiatoire lors de la précédente consultation (voir *infra*).

Comme aux époques archaïque et classique[20], de nombreux pèlerins se rendaient donc à l'époque impériale dans les sanctuaires apolliniens afin de supplier le dieu de les délivrer d'un fléau, souvent rendu de façon générale par le terme λοιμός. Ils se référaient généralement à des situations de crise marquées par la prolifération de maladies et des catastrophes naturelles. Dans ce cadre, il est probable que certaines cités, accablées par l'épidémie véhiculée par les troupes de Lucius Verus, ont pris l'initiative d'aller chanter un hymne à Apollon Clarios et de lui demander comment s'y prendre pour apaiser sa colère.

La documentation révèle en outre que c'est au moyen d'hymnes que les consultants tentaient d'obtenir la faveur d'Apollon. On connaît l'engouement à l'époque impériale pour la rédaction et la perfor-

---

[17] Voir M. Delcourt, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'Antiquité classique*, Liège, 1938 [= *Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège*. Fasc. 83], p. 9–28 (spéc. p. 15–16, 23) ; R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983, p. 257.

[18] Sur ce type de vengeance divine, voir, par exemple, R. Parker, *Ibid.*, p. 233–256.

[19] *I.Didyma* 217, v. 6–7 (Cat. 24) : [αἰὲν δ' εὐσεβ]ὲς ὕμνον ἐμοῖς μέλπειν παρὰ σηκοῖς | [παῖδας . . . (« il est toujours pieux que des enfants chantent un hymne auprès de mon enceinte sacrée »).

[20] R. Parker, Greek States and Greek Oracles, *in* P.A. Cartledge et F.D. Harvey (éd.), *Crux. Essays presented to G.E.M. de Ste. Croix on his 75th Birthday. History and Political Thought*, Exeter, 1985, p. 298–326.

mance d'hymnes. Chanter ces derniers était plus que jamais considéré comme un moyen puissant et efficace pour implorer et apaiser les dieux[21]. Ce faisant, les communautés hellénophones de l'Empire ont reproduit un schéma traditionnel de consultation oraculaire tout en l'adaptant au goût prononcé de l'époque pour les hymnes.

2. *Faire fonctionner le culte*

À côté des requêtes concernant la délivrance d'un fléau, une série de questions posées à Apollon concernent plusieurs aspects de l'organisation du culte à rendre aux dieux. Ces questions étaient destinées à faire fonctionner et à réguler les diverses pratiques rituelles constitutives de la religion de la communauté civique.

Des citoyens d'Héraclée du Latmos s'adressèrent à un dieu, vraisemblablement à Apollon, pour lui demander πότερον | αὐτῶι λώϊον καὶ ἄμεινον καὶ τῆι Λατμίαι | Ἀθηνᾶι προσφιλὲς πωλοῦντι τῆς προειρη|μένης θεᾶς τὴν ἱερωσύνην διὰ βίου ἢ χειρο|τονοῦντι αὐτῆς ἱερὴν καθ' ἕκαστον ἐνιαυτόν (« si il est avantageux et meilleur pour lui et agréable à Athéna Latmia de négocier à vie la prêtrise de la déesse précitée ou de nommer par vote chaque année la prêtresse de celle-ci. »)[22].

Vers la fin du II^e^ siècle, une femme dont le nom n'a pas été conservé interrogea le dieu de Didymes en ces mots : εἶπας Ἥραν ἱλάσασθαι, ποῖ ἂν | ἱλάσηται; (« (puisque) tu lui as dit d'honorer Héra, où doit-elle l'honorer ? »)[23].

Quant au trésorier didyméen Hermias, il demanda tout d'abord au dieu : ἐπεὶ ὁ τῆς Τύχης βωμὸς | τῆς ἐν τῷ ἱερῷ σου συν|κέκλειται ἐν τῷ λεγομέ||νῳ παραδείσῳ περιοικο|δομημένων αὐτῷ οἰκι|ῶν καὶ διὰ τοῦτο πολ|λοῖς οὐ θεωρεῖται, πότε|ρον λῷον καὶ ἄμεινον || τῇ τε θεᾷ προσφιλὲς με|τὰ τῶν λοιπῶν θεῶν καὶ | τοῦτον τὸν βωμὸν πε|ριβωμίζεσθαι ἢ μή· (« Alors que l'autel de la Fortune, celui qui est dans ton sanctuaire, est enfermé dans ce qu'on appelle le *paradeisos*[24] et qu'il y a des maisons construites autour de lui et que pour

---

[21] Voir dernièrement A. Chaniotis, Negotiating Religion in the Cities of the Eastern Roman Empire, *Kernos* 16 (2003), p. 177–190 (spéc. p. 186).

[22] *SEG* 40 (1990), n° 956 = *SGOst* I, 1998, n° 01/23/02, l. 3–7 (Cat. 50).

[23] *I.Magnesia* 228 = *I.Didyma* 501, l. 2–3 (Cat. 46).

[24] F. Graf a proposé d'identifier ce *paradeisos* au bois sacré de l'oracle, « lieu idéal où dieu et homme se rencontrent dans l'extase divinatoire », voir F. Graf, Bois sacrés et oracles en Asie mineure, *in* O. de Cazanove et J. Scheid (éd.), *Les bois*

cette raison beaucoup ne le voient pas, n'est-il pas avantageux et meilleur et plaisant à la déesse que cet autel soit aussi établi dans l'enceinte de l'autel avec les autres dieux ou non ? »)[25]. Hermias voulut dans un second temps savoir « s'il est plaisant au dieu que l'on accomplisse (des rites) les jours . . . et de les exécuter rapidement » (l. 1–2 : εἰ προσφιλές ἐ[στι τῷ θεῷ ἀποτελεῖν τὰς—] | ἡμέρας κ[αθ' ἃ καὶ] τάχειον ἐπετε[λεσεν;)[26].

Au II[e] siècle d'après A. Rehm, ou plutôt au début du III[e] selon R. Merkelbach et J. Stauber[27], une prêtresse de Déméter Thesmophoros nommée Alexandra interrogea l'Apollon de Didymes à deux reprises. La première fois, elle demanda à Apollon ἐπεὶ ἐξότε τὴν ἱερατείαν ἀνείληφεν, οὐ|δέποτε οὕτως οἱ θεοὶ ἐνφανεῖς δι' ἐπιστάσεων | γεγένηνται· τοῦτο δὲ καὶ διὰ παρθένων καὶ γυ|ναικῶν, τοῦτο δὲ καὶ δι' ἀρρένων καὶ νηπίων, | τί τὸ τοιοῦτο καὶ εἰ ἐπὶ αἰσίωι; (« puisque, depuis qu'elle a investi la prêtrise, comme jamais avant aussi souvent les dieux se sont rendus visibles par le biais d'apparitions, tantôt sous l'apparence de jeunes filles ou de femmes, tantôt sous celle d'hommes ou d'enfants, (elle demande) pourquoi est-ce comme cela et si c'est de bon augure »)[28]. Quant à la deuxième requête d'Alexandra, la question n'a pas été conservée, tandis que l'on possède l'intégralité de la réponse divine, qui concerne le culte à rendre à Déméter et qui retrace une préhistoire originale du peuple de Milet (voir *infra*, p. 167–168)[29]. On peut supposer que cet oracle fut lui aussi rendu dans le contexte de la charge de la prêtresse d'Artémis.

Le prophète d'Apollon didyméen Damianos a demandé à son dieu, dans un premier temps, l'autorisation d'ériger un autel à Korè Sôteira : [ἐπὶ] ἐν τῷ ἱερῷ σου καὶ πανθέῳ | περιβωμισμῷ οὐδέπω ὁρᾷ ἱδρυ||μένον

---

sacrés. Actes du colloque international de Naples, 23–25 Novembre 1989, Naples, 1993 [= *Collection du Centre Jean Bérard.* 10], p. 23–29 (p. 24, citation p. 29).

[25] *I.Didyma* 499 = *Bull.ép.* 1973 n° 389 = *SGOst* I, 1998, n° 01/19/07 (Cat. 33).

[26] W. Günther, Didyma. Bericht über die Arbeiten 1969/70. C. Inschriften, *MDAI(I)* 21 (1971), p. 97–108, n° I p. 98–105 = *SGOst* I, 1998, n° 01/19/06, l. 2–13 (Cat. 32). Voir M. Guarducci, *Epigraphica Greca.* IV. *Epigrafi sacre pagane e cristiane*, Rome, 1978, p. 94–97.

[27] Voir A. Rehm, *I.Didyma*, p. 299 ; Merkelbach-Stauber, *SGOst* I, 1998, p. 83.

[28] *I.Didyma* 496 A, l. 3–7 (Cat. 29). Et le dieu lui répondit (l. 8–10) :
Ἀθάνατοι μερόπεσσιν ἅμ' ἐρχόμενοι π̣. [—]
[γνώ]μην φράζ[ου]σι καὶ ἣν τειμὴν [—] [—] ̣νόον εἰθ̣[—]
« Les immortels arrivant en même temps que les mortels . . .
rendent leur avis et quel honneur . . . ».

[29] *I.Didyma* 496 B (Cat. 30). Les deux oracles ont été gravés par la même main sur l'ante du sanctuaire d'Artémis Thesmophoros à Didymes.

βωμὸν τῆς ἁγιωτάτης | σου ἀδελφῆς, τῆς πατρίου αὐτοῦ | θεᾶς Σωτίρας Κόρης, φιλόθεον δὲ | αὐτὸν ὄντα λυπῖ τὸ τοιοῦτον, δῖ|ταί σου, δέσποτα Διδυμεῦ Ἥλιε Ἄ||πολλον, θεσπίσαι αὐτῷ, εἰ ἐπιτρέ|πεις αὐτῷ παρὰ τὸν τῆς Καρποφό|ρου Δήμητρος βωμὸν ἱδρύσασ|θαι βωμὸν τῆς παιδὸς αὐτῆς (« alors que dans ton sanctuaire et dans l'enceinte de l'autel dédié à tous les dieux il n'a jamais vu construit un autel de ta très sainte sœur, la déesse de ses ancêtres Sôteira Korè, et qu'une telle chose l'afflige, lui qui est dévot, il te demande, maître Didyméen Hélios Apollon, de lui révéler par oracle si tu lui permets de fonder près de l'autel de Déméter Karpophoros un autel dédié à sa fille »)[30]. L'assentiment divin reçu et une fois l'autel construit, Damianos interrogea à nouveau Apollon pour que le dieu fixe lui-même la façon dont il fallait invoquer Korè dans les hymnes (δῖταί σου καὶ τῆς εὐφήμου καὶ ὑ|μνικῆς εἰς αὐτὴν προσαγορεύ|σεως αὐτόν σε νομοθέτην | γενέσθαι « il te demande d'être le législateur de l'appellation des invocations et des hymnes chantés en son honneur »)[31]. D'une façon similaire, un vers oraculaire rapporté par Lactance répondait à celui qui avait interrogé le dieu sur la façon dont il désirait être invoqué (*cum interrogaretur quomodo sibi supplicari uellet*). Un autre, qui a été attribué au sanctuaire clarien par P. Batiffol et S. Pricoco[32], répondait encore à celui qui se demandait comment il devait prier Apollon Smintheus (*cum precem in Apollinem Sminthium rogatus*)[33].

Un autre prophète didyméen, T. Flavius Ulpianus, dont la piété avait été louée par Apollon lui-même[34], a questionné son dieu à propos de l'endroit où il devait placer la table sacrée[35].

---

[30] *I.Didyma* 504, l. 3–13 (Cat. 34).

[31] *I.Didyma* 504, l. 25–28 (Cat 35).

[32] Voir P. Battifol, Oracula Hellenica, *Rbi* 13 (1916), p. 177–199 (p. 179) ; S. Pricoco, Tre frammenti oracolari di Apollo (Lact. Inst. 1.7.9–10), *in Polyanthema. Studi di Letteratura cristiana antica offerti a Salvatore Costanza*. II, Messine, 1989 [= *Studi tardoantichi*. 8], p. 337–353 (p. 340–343) ; Id., Apollo φωσφόρος. A proposito di un oracolo da Hierapolis frigia, *in Studi di Filologia classica in onore di Giusto Monaco*, Palerme, 1991, p. 491–495.

[33] Lactance, *Institutions divines* I 7, 9 (Cat. 139).

[34] *I.Didyma* 277, l. 11–12 (Cat. 26).

[35] *I.Didyma* 277, l. 21–23 (Cat. 26) : [καὶ πάλιν χρω]μένῳ αὐτῷ, ποῦ τὴν ἱερὰν | [τράπεζαν στήσει, τι]μῶν αὐτὸν ἀνεπι[σφα|λῶς—] « À nouveau lui fut rendu cet oracle, lorsqu'il demanda où il devait placer la table sacrée, en l'honorant avec certitude. » La restitution [τράπεζαν . . . est rendue possible grâce aux nombreux parallèles fournis par l'épigraphie, voir A. Laumonier, *Les cultes indigènes en Carie*, Paris, 1958 [= *BEFAR*. 188], index p. 785, *sv.* « table sacrée ».

Le bouleute milésien Ulpius Carpus s'était adressé à la divinité didyméenne en lui demandant « si, comme il préfère, il est agréable à Sarapis qu'il lui adresse une prière » (Κάρπος ἐρωτᾷ, εἰ καθῶς προ|ήρηται, προσφιλές ἐστιν | τῷ Σεράπι τήν εὐχὴν τελεῖν.)[36].

Au début du III^e^ siècle, deux Milésiens, les frères Marcus Aurelius Hermeias et Marcus Aurelius Minnion, ont fait graver un oracle dans leur cité, sur un pilier circulaire, en l'honneur de leur mère Satorneila, « la très mémorable grande-prêtresse des Augustes, parente des sénateurs et des asiarques d'Asie et des grands-prêtres, prêtresse à vie d'Athéna Polias devant la ville » (τὴν ἀξιολο]|γωτάτην [ἀρχιέρεια]ν τῶν Σεβασ[τῶν] | συνγενίδα συ̣[νκλη]τικῶν καὶ ἀ[σιαρ]|χῶν Ἀσίας καὶ ἀ[ρχιερ]ειῶν καὶ ἱέρε[ιαν] || διὰ βίου τῆς πρ[ὸ πόλε]ως Πολιάδο[ς Ἀ]|θηνᾶς αἱρεθ[εῖσαν])[37]. Le texte nous apprend que le dieu avait été interrogé à propos de la prêtrise d'Athéna Polias. Apollon avait clos son oracle en désignant Satorneila, alors jeune fille de noble naissance dévouée à Aphrodite *Aphrogeneia*, comme prêtresse à vie d'Athéna Polias[38].

En fin de compte, on dispose de nombreuses demandes oraculaires à propos des rituels adressées au dieu de Didymes, gravées soit sur le site sacré lui-même, soit dans la cité de Milet. Ces textes fournissent des informations précieuses sur les préoccupations religieuses des prêtres et prophètes qui officiaient dans l'enceinte du sanctuaire milésien.

Des découvertes isolées font penser qu'à l'époque, des consultants extérieurs à Didymes se sont adressés à Apollon avec des questions similaires. À Éphèse, un particulier a fait graver l'oracle qu'il avait obtenu après avoir demandé à la divinité [—]ος δέομαι δηλῶσαι, εἰ καὶ Ἔρω|[τι ἱδρύσωμαι ἐν] τῷ αἰθρίῳ βωμόν (« de signaler si je dois construire un autre autel à Éros dans la cour »)[39]. Des citoyens d'Aizanoi ont interrogé Apollon à propos de la fonction de Démétrios fils d'Arkésilaos, prêtre préposé au culte du fondateur de la cité : Χρησμὸς | ὁ δοθεὶς ὑπὲρ τοῦ μένιν ἱερέα | τοῦ κτιστοῦ Δημήτριον |

[36] *I.Milet* I 7, 205b, l. 1–3 (Cat. 43).

[37] P. Herrmann, Athena Polias in Milet, *Chiron* 1 (1971), p. 291–298, l. 1–6 (Cat. 47). Voir T. Drew-Bear et W.D. Lebek, An Oracle of Apollo at Miletus, *GRBS* 14 (1973), p. 65–73.

[38] P. Herrmann, Athena Polias in Milet, *Chiron* 1 (1971), p. 291–298, l. 19–25, v. 10–15 (Cat. 47).

[39] *I.Ephesos* IV 1252, l. 1–2 (Cat. 51).

Ἀρκεσιλάου[40]. Signalons que les sanctuaires où furent soumises ces deux requêtes oraculaires sont inconnus, même si certains ont proposé de les rattacher tantôt à Didymes, tantôt à Claros (voir *supra*).

Comme de toute antiquité, le scrupule religieux des ministres du culte se manifestait lors de chaque acte que leur dictait leur fonction[41]. C'est ainsi que ces derniers se pressaient de prendre l'avis d'Apollon pour obtenir l'autorisation d'élever un autel, de chanter un hymne, d'honorer la divinité en tel endroit, d'observer tels rites ou encore dans le dessein d'expliciter des manifestations divines incomprises, comme, par exemple, des apparitions en songe. On retiendra encore la préoccupation des consultants pour la façon dont ils devaient nommer le dieu dans leurs invocations.

3. *Oracles et culture religieuse civique*

Aux trois premiers siècles de n. ère, les consultants s'adressaient donc à Apollon avec des requêtes liées à leur participation à la vie de leur cité. Les pèlerins se rendaient dans les sanctuaires de Claros et de Didymes pour y chanter les dieux et invoquer une réponse divine dans le dessein de combattre un terrible mal, le plus souvent qualifié de λοιμός, et attribué à la vengeance d'une divinité. Pour remédier à ce malheur, les représentants des cités affligées s'adressèrent à la divinité compétente et, ce faisant, elles s'en remirent à un Apollon traditionnel, en combinant les propriétés du dieu doté d'une lyre ou d'une cithare, patron des Muses et protecteur des arts[42], à celle du dieu archer, déjà dépeint dans l'*Iliade* conjointement comme empoisonneur et guérisseur[43].

---

[40] *MAMA* IX P. 58, l. 1–4 (Cat. 17).

[41] Voir R. Parker, Greek States and Greek Oracles, *in* P.A. Cartledge et F.D. Harvey (éd.), *Crux. Essays presented to G.E.M. de Ste. Croix on his 75th Birthday. History and Political Thought*, Exeter, 1985, p. 298–326 ; C. Sourvinou-Inwood, What is Polis Religion ?, *in* O. Murray et S. Price (éd.), *The Greek City. From Homer to Alexander*, Oxford, 1990, p. 295–322.

[42] Par exemple, Homère, *Iliade* I v. 601 sq. ; *Hymne homérique à Apollon*, v. 182–206. Voir É. des Places, *La religion grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, Paris, 1969, p. 40 ; W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart, 1977, p. 230–231 ; C. Calame, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*. I. *Morphologie, fonction religieuse et sociale*, Rome, 1977 [= *Filologia e critica*. 20], p. 102–107 ; L. Bruit Zaidman et P. Schmitt Pantel, *La religion grecque dans la cité grecque à l'époque classique*, Paris, 1989, p. 137–141.

[43] Homère, *Iliade* I v. 43–52. Voir F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée*

Certaines requêtes soumises à Apollon concernaient, quant à elles, un autre aspect de la vie civique, à savoir l'organisation des différents cultes à rendre aux divinités. Les consultants, composés essentiellement des membres du clergé, questionnaient Apollon non seulement au sujet du culte qui lui était dû mais également à propos du rituel à observer pour honorer d'autres divinités du panthéon, comme Héra, Éros ou Korè. Pour répondre à cette nécessité civique, les consultants ont fait donc appel non plus à l'aspect guérisseur de la divinité, mais bien à celui d'interprète traditionnel de la religion (πάτριος ἐξηγητής[44]), semblable à celui que Platon décrivait déjà dans le *Phèdre* et la *République*, où le philosophe athénien écrivait : « c'est à Apollon de Delphes à dicter les plus importantes, les plus belles, les premières des lois. 'Quelles sont ces lois ?' demanda-t-il. Celles qui regardent la fondation des temples, les sacrifices, et en général le culte des dieux, des démons et des héros, et aussi les tombeaux des morts et les honneurs qu'il faut leur rendre pour qu'ils nous soient propices. » (Trad. É. Chambry)[45].

L'analyse des requêtes adressées à Apollon en contexte civique montre que, pour assurer le bon fonctionnement des institutions civiques, les consultants reproduisaient des rites issus du passé, appartenant à une culture religieuse traditionnelle et polythéiste. Par la référence à des attributs accordés au dieu de la mantique de tout temps, le recours à l'oracle permettait donc aux consultants de s'intégrer dans le processus civique, que ce soit par la volonté de pallier une situation de crise, en trouvant l'origine de la situation dramatique et sa résolution dans l'intervention d'Apollon, ou bien par l'organisation des différents cultes de la cité. Garante des modes de consultation inspirés du passé, la culture religieuse structurait la vie civique et lui

---

grecque, Paris, 1956, p. 195–198 ; W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart, 1977, p. 230–232 ; P. Demont, Les oracles delphiques relatifs aux pestilences et Thucydide, *Kernos* 3 (1990), p. 147–156 ; S. Byl, La peste à l'aube de la civilisation occidentale, *LEC* 61 (1993), p. 25–34 (p. 25–26) ; L. Wells, *The Greek Language of Healing from Homer to New Testament Times*, Berlin – New York, 1998 [= *BZNW*. 83], p. 1–13.

[44] Platon, *République* IV 427c ; *Phèdre* 242c. Voir P. Vicaire, Platon et la divination, *REG* 83 (1970), p. 333–350 ; G. Sfameni Gasparro, *Oracoli Profeti Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, Rome, 2002 [= *Biblioteca di Scienze Religiose*. 171], p. 30–31.

[45] Platon, *République* IV 427b : τῷ μέντοι Ἀπόλλωνι τῷ ἐν Δελφοῖς τά τε μέγιστα καὶ κάλλιστα καὶ πρῶτα τῶν νομοθετημάτων. τὰ ποῖα; ἦ δ' ὅς. ἱερῶν τε ἱδρύσεις καὶ θυσίαι καὶ ἄλλαι θεῶν τε καὶ δαιμόνων καὶ ἡρώων θεραπεῖαι· τελευτησάντων ⟨τε⟩ αὖ θῆκαι καὶ ὅσα τοῖς ἐκεῖ δεῖ ὑπηρετοῦντας ἵλεως αὐτοὺς ἔχειν.

servait de valeur afin de perpétuer pour l'avenir un modèle culturel efficace de contrôle et de gestion de la cité.

B. Contextes privés

La façon dont les mêmes consultants, ou du moins des personnes issues des mêmes milieux socio-culturels, s'adressaient à Apollon était fort différente selon qu'ils interrogeaient le dieu non plus dans le cadre de leur rôle au sein de la communauté civique, mais dans celui de leur vie privée.

1. *Préoccupations individuelles*

Tout d'abord, certaines questions posées à Apollon concernent des soucis liés à la vie quotidienne des individus.

On voit des bâtisseurs interroger Apollon à propos de la tournure que devaient prendre les travaux du théâtre de Milet : τὰ εἰλήμα[τα] | [κ]αὶ τὰ τετ[ρ]άετα κατὰ τῶν κειόνων | περιειλῶσιν, καὶ ἐνεγκούσ[ης ἢ] ἄλλην ἐρ|γοδοσίαν σκέπτωνται; (« doivent-ils jeter et lancer les arcs et les voûtes pyramidales au-dessus des colonnes, ou envisager une autre embauche ? » Trad. M.-C. Hellmann). La prise d'oracle fut motivée par une querelle de chantier, alors que les travaux du théâtre étaient dans leur phase finale, arrivés à la construction de la galerie supérieure[46].

On se souviendra que le pergaménien Rufinus s'était enquis auprès d'Apollon à propos du serment qu'il voulait faire prêter à son armateur (χρησμὸς ἐρωτήσαντι Ῥουφίνῳ, πῶς ⟨ἂν⟩ λάβοι ὅρκον παρὰ τοῦ ἰδίου ναυκλήρου « Oracle pour Rufinus qui demandait quel serment faire prêter à son nauclère »)[47] ; un autre oracle apollinien concer-

[46] *I.Milet* VI 2, 935, l. 5–8 (Cat. 45). Sur ces travaux et les termes techniques utilisés, voir H.W. Buckler, Labour Disputes in the Province of Asia, *in* H.W. Buckler et W.M. Calder (éd.), *Anatolian Studies Presented to Sir William Mitchell Ramsay*, Manchester, 1923, p. 27–50 (nº 3 p. 34–36) = *SEG* 4 (1929), nº 439 ; L. Robert, *rec.* « Theodor Wiegang : Didyma. 2 Teil : Die Inschriften. Bearb. von Albert Rehm, hrsg. von Richard Harder », *Gnomon* 31 (1959), p. 657–674 (p. 670) = *OMS* III (1969), p. 1622–1639 (p. 1635) ; R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, p. 226–227 ; M. Dillon, *Pilgrims and Pilgrimage in Ancient Greece*, Londres – New York, 1997, p. 93 ; Merkelbach-Stauber, *SGOst* I, 1998, p. 116–117 ; M.-C. Hellmann, *Choix d'inscriptions architecturales grecques*. Traduites et commentées par M.-C. H., Paris, 1999 [= *Travaux de la Maison de l'Orient méditerranéen*. 30], nº 47 p. 111–112.

[47] *Anthologie Palatine* XIV 72 (Cat. 72). G. Wolff, *De novissima oraculorum aetate*, Berlin, 1854, p. 2–4 ; T.L. Robinson, *Theological Oracles*, p. 208–209.

nait également le serment que devait prêter celui qui évoque la divinité (ἦν δ' ἡ πεῦσις, εἰ δεῖ ὀμόσαι τῷ ἐπάγοντι τὸν ὅρκον (« la question était de savoir si l'évocateur doit prononcer un serment »)[48].

Le dresseur d'animaux Apphiôn d'Alexandrie a également questionné l'Apollon de Didymes à propos de ses futurs exploits en ces mots : ἐπεὶ πάντοτε οἵ τε πάτριοι θεοὶ αὐτοῦ | παρίστανται καὶ σὺ αὐτός, ἐν ᾧ ἀπάγ⟨ε⟩ι | ἔργῳ, διὰ τοῦτο δεῖταί σου, δέσποτα, || εἰ ἐνδόξως ὡς πάντοτε ἀπαλλάξει ἔν | τε τοῖς ἀκρωνύχοις καὶ τῇ ταυροδιδα|ξίᾳ καὶ εἰ ἐνδόξως ὑπηρετήσει (« puisque en tous temps ses dieux ancestraux et toi-même lui venez en aide dans le travail qu'il mène, pour cela il te demande à toi, maître, s'il réussira toujours glorieusement dans son numéro de danse sur la pointe des pieds et dans le dressage de taureaux et s'il servira Apollon brillamment »)[49]. La piété de l'artiste alexandrin, et plus précisément son souci de servir le mieux possible Apollon, ne sont pas sans évoquer la profonde religiosité des membres des associations de technites dionysiaques. B. Le Guen a rappelé l'intense activité religieuse de ces sociétés d'artistes au service des dieux, et notamment au service d'Apollon, le patron des Muses[50].

Quant au philosophe cynique Œnomaos de Gadara, déçu des deux premiers oracles qu'il reçut du dieu, il demanda à Apollon « où c'était mieux pour lui d'aller en quittant Colophon » (ὅπου δέ μοι ἐκ Κολοφῶνος ἄμεινον πορεύεσθαι)[51].

Grâce au témoignage de Porphyre, on sait également que des paysans s'adressèrent à l'Apollon didyméen pour connaître la cause de la mort de neuf hommes : δεδήλωκεν δὲ τοῦτο ὁ ἐν Βραγχίδαις Ἀπόλλων διὰ τούτων· ἐννέα γὰρ εὑρέθησαν ἀποθανόντες· πυνθανομένων οὖν τῶν τὸν ἀγρὸν οἰκούντων τὴν αἰτίαν ἔχρησεν ὁ θεός (« c'est ce que l'Apollon des Branchides a montré par ce qui suit : en effet, neuf morts avaient été trouvés et, comme les habitants de la campagne cherchaient à en savoir la cause, le dieu rendit cet oracle » Trad. É. des Places)[52].

---

[48] Porphyre F 309 (Smith) ≠ Eusèbe, *Préparation évangélique* V 7, 5 (Cat. 74).
[49] *I.Milet* I 7, 205a, l. 3–8 (Cat. 42).
[50] Voir B. Le Guen, *Les associations de technites dionysiaques à l'époque hellénistique*, Nancy, 2001 [= *Études d'archéologie classique*. 11–12], I. *Corpus documentaire*, p. 34–35 ; II. *Synthèse*, p. 83–90 (p. 85 pour le culte d'Apollon et des Muses), 133.
[51] Œnomaos F 15, 13 (Hammerstaedt) = Eusèbe, *Préparation évangélique* V 23, 3 (Cat. 70).
[52] Porphyre F 307 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* V 6, 1 (Cat. 73).

Préoccupé par des affaires d'argent, le prophète Poplas a demandé conseil à la divinité de Didymes à deux reprises. Selon la *Théosophie*, ce Poplas aurait, dans un premier temps, demandé à Apollon εἰ συμφέρει περὶ χρημάτων εἰς φιλοτιμίας[53] πέμψαι πρὸς βασιλέα (« s'il est utile d'envoyer [une ambassade] à l'empereur au sujet de l'argent pour les libéralités »), et le dieu lui aurait répondu :

> Καὶ τόδε σοι δρᾶσαι πολὺ συμφέρον εὐμενίῃσι
> λισσομένῳ Ζηνὸς πανδερκέος ἄφθιτον ὄμμα,
> ἐκ δὲ πάτρης στεῖλαι γαίης βασιληΐδος ἄστυ
> ἐξεσίην, σπέρχοντα κλυτὴν πρεσβηΐδα πίστιν.
>
> « Cela également il t'est très utile de le faire pour les faveurs (divines),
> en suppliant l'œil incorruptible de Zeus qui voit tout,
> et d'envoyer de la patrie dans la ville de la terre royale une mission,
> en se hâtant, confiance illustre d'une ambassade. »[54]

L. Robert a mis la demande formulée à l'empereur « au sujet de l'argent pour les libéralités » en rapport avec la fonction de grand-prêtre du culte impérial exercée à deux reprises par Poplas[55]. Face à des problèmes financiers, l'illustre Milésien décida de recourir à l'empereur à propos des générosités que sa charge publique lui imposait. Fondant son analyse sur des monnaies inédites représentant le « voyage en mer » (ὁ κατάπλους) de Poplas, H. Baldus a en outre montré l'importance d'une telle entreprise pour la cité de Milet[56].

On connaît d'autres exemples similaires, comme le cas de Manneius Ruso qui a envoyé une ambassade auprès des Augustes et en est revenu après avoir obtenu les φιλοτιμίαι faites par les grands-prêtres[57], ou encore celui de Vedius Antoninus, cet Éphésien au sujet duquel Antonin le Pieux a écrit aux autorités d'Éphèse pour cause de désaccord entre celles-ci et le riche évergète[58].

---

[53] Apparat : φιλοτιμίαν Wolff, Buresch, Erbse ; φιλοτιμίας Robert, Trois oracles, p. 582, d'après les manuscrits.

[54] *Théosophie* I 19 (Beatrice) = § 22 (Erbse) (Cat. 91).

[55] L. Robert, Trois oracles, p. 582.

[56] H.R. Baldus, Die Gesandtschaftreise des Poplas. Zu einem ungewöhnlichen Münztyp Milets unter Commodus, *Chiron* 15 (1985), p. 187–197.

[57] *IGR* IV 791 = *Bull.ép.* 1954 nº 172. Voir L. Robert, *Les gladiateurs dans l'Orient grec*, Paris, 1940 [= *Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences historiques et philologiques*. 278], p. 276–280.

[58] *Syll.*³ 850. Voir dernièrement C. Kokkinia, Letters of Roman Authorities on Local Dignitaries. The Case of Vedius Antoninus, *ZPE* 142 (2003), p. 197–213. Sur la *philotimia*, voir D. Whitehead, Competitive Outlay and Community Profit : φιλοτιμία in Democratic Athens, *C&M* 34 (1983), p. 55–74.

La seconde fois, Poplas chercha du réconfort auprès de son dieu, « puisqu'il était affligé parce que les affaires allaient contre lui, que ses moyens d'existence étaient amoindris et que son corps ne se portait pas bien non plus et comme il cherchait à savoir auprès de qui il pourrait trouver secours » (λυπουμένῳ τῷ Ποπλᾷ ὡς καὶ τῶν πραγμάτων ἐναντιουμένων αὐτῷ καὶ τῆς οὐσίας μειουμένης καὶ τοῦ σώματος οὐκ εὖ ἔχοντος καὶ μαθεῖν ζητοῦντι, παρ' οὗ ἂν δυνηθείη βοηθείας τυχεῖν)[59].

C'est également souffrant et malade qu'Aelius Aristide dépêcha Zosimos consulter le dieu de Claros « à propos de la situation présente ainsi que sur l'ensemble de la maladie » (καὶ περὶ τῶν παρόντων καὶ περὶ πάσης τῆς ἀσθενείας)[60].

L'Apollon de Didymes rendit encore un oracle à Στρατονίκῳ τινὶ ὄναρ ἰδόντι περὶ τῶν τῆς ἰδίας ζωῆς ἐτῶν καὶ πυθομένῳ, εἰ χρὴ πιστεῦσαι (« à un certain Stratonicos qui avait eu un songe au sujet des années de sa propre vie et qui l'interrogeait s'il fallait y croire »)[61].

Deux autres oracles conservés par Porphyre se prononcent l'un sur le sort d'une naissance, l'autre sur des maladies[62]. Finalement, un passage porphyrien, traduit en latin et réutilisé par Augustin, rapporte encore un oracle que T.L. Robinson a proposé d'inclure parmi les textes émis par le sanctuaire de Didymes[63]. Apollon répondait avec un sarcasme non dissimulé à celui qui lui « demandait quel dieu il devait rendre propice pour retirer son épouse du christianisme » (*interroganti . . . quem deum placando revocare possit uxorem suam a Christianismo*)[64].

À l'époque impériale, les consultants s'adressèrent donc à Apollon afin de résoudre divers problèmes triviaux qu'ils rencontraient au quotidien. C'est, dès lors, sans surprise que l'on y rencontre des requêtes très variables, qui dépendent de l'expérience personnelle de chaque individu : les uns sont préoccupés par des soucis de santé, comme Aelius Aristide et Poplas ; les autres par des affaires professionnelles et/ou économiques, comme les bâtisseurs du théâtre de

---

[59] *Théosophie* I 20 (Beatrice) = § 23 (Erbse) (Cat. 92).
[60] Aelius Aristide, *Discours sacrés* III 12 (Cat. 71).
[61] *Théosophie* I 21 (Beatrice) = § 24 (Erbse) (Cat. 93).
[62] Porphyre F 333a (Smith) : τί τέξεται ἡ γυνή ; 333b (Smith) (Cat. 133) : τὰς νόσους ἐκεῖθεν προλέγουσιν.
[63] T.L. Robinson, *Theological Oracles*, p. 425–426.
[64] Porphyre F 343 (Smith) = Augustin, *Cité de Dieu* XIX 23 (Cat. 132).

Milet, le dresseur d'animaux Apphiôn, Poplas ou encore Rufinus. D'autres encore, tels les paysans milésiens et l'homme dont la femme s'est convertie au christianisme, désirent recevoir une explication à un phénomène incompris.

Ce type de demande adressée à la divinité, à savoir des questions sur des problèmes personnels, a toujours existé. Depuis l'époque archaïque jusqu'à la fin des sanctuaires, les Anciens recouraient à la parole divine pour régler leurs problèmes domestiques[65], que ce soit dans les sanctuaires d'Apollon, comme celui de Delphes[66], ou ceux d'autres divinités traditionnelles comme, par exemple, dans le temple de Zeus à Dodone, où, dès le IV^e^ siècle av. n. ère, les pèlerins s'adressaient à la divinité en gravant sur des plaquettes de plomb des questions qui concernent aussi la vie professionnelle, les voyages, le mariage et la santé[67]. Notons finalement que, comme l'illustre le cas de Poplas, certaines des requêtes adressées à Apollon en contexte privé sont liées à des problèmes rencontrés au cours de la vie professionnelle et qu'ils se trouvent dès lors inévitablement imbriqués dans la vie civique du consultant.

Un parallèle éloquent de questions liées à la vie quotidienne réside dans des fragments de papyrus égyptiens du III^e^ siècle, rapportant des extraits en langue grecque de la version originale d'un ouvrage répandu au Moyen Âge sous le nom de *Sortes Astrampsychi* – Astrampsychos ayant été, d'après la tradition, un ancien mage perse[68]. Cette véritable méthode de cléromancie est composée, d'une part, d'une liste de quatre-vingt-douze questions, numérotées de douze à cent quatre, mises à la disposition de qui voulait connaître le futur et,

---

[65] Sur cette continuité, voir G. Sfameni Gasparro, *Oracoli Profeti Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, Rome, 2002 [= *Biblioteca di Scienze Religiose*. 171], p. 22–32.

[66] Voir les questions rapportées par Plutarque, *L'E de Delphes* 386c ; *De Pythiae oraculis* 408c.

[67] Voir H.W. Parke, *The Oracles of Zeus. Dodona. Olympia. Ammon*, Oxford, 1967, p. 263–273 ; A. Gartziou-Tatti, L'oracle de Dodona. Mythe et rituel, *Kernos* 3 (1990), p. 175–184 ; G. Rougemont, Apports de l'épigraphie à l'histoire grecque : l'exemple des oracles, *in* Y. Le Bohec, Y. Roman (éd.), *Épigraphie et Histoire : acquis et problèmes. Actes du congrès de la société des professeurs d'histoire ancienne, Lyon-Chambéry, 21–23 mai 1993*, Paris, 1998, p. 71–76. On attend avec impatience la publication de plus de 1400 tablettes dodonéennes par S. Dakaris, I. Votokopoulou et A.-P. Christidis.

[68] Voir C. Harrauer, Astrampsychos, *DNP* 2 (1997), col. 121–122 ; A.D. Lee, *Pagans and Christians in Late Antiquity. A Sourcebook*, Londres – New York, 2000, n° 1.10 p. 28–30.

d'autre part, de mille trente réponses pré-établies, réparties en cent trois décades[69]. Au moyen de formules mathématiques complexes qui s'apparentent au mystère divin, le consultant se voyait désigner la réponse qui correspondait à sa demande[70].

La petite centaine de questions au choix constitue un échantillon représentatif de ce que les hommes de l'époque attendaient des dieux. Aussi certaines questions des *Sortes* sont-elles particulièrement proches des requêtes que certains particuliers soumettaient aux prêtres des sanctuaires apolliniens. Par exemple, il était prévu que l'on puisse sonder le futur au moyen des questions suivantes :

μβ· εἰ σώζομαι τῆς ἀσθενείας[71] « n° 42 : vais-je échapper à la maladie ? », qui rappelle la demande d'Aelius Aristide posée à l'Apollon de Claros ;

μδ· εἰ ἔχω χρόνον ζωῆς (« n° 44 : ai-je le temps de vivre ? »), que l'on peut comparer au songe de Stratonicos au sujet des années qui lui restaient à vivre ;

πς· εἰ φυγαδεύσομαι « n° 86 : dois-je m'en aller ? », évoquant la question posée par Œnomaos quand il voulut quitter Colophon ;

ou encore πα· εἰ κερδαίνω ἀπὸ τοῦ πράγματος « n° 81 : si je vais tirer profit de cette affaire » et •η· εἰ παραμένει μου ὁ πλοῦτος « n° 98 : si ma richesse sera durable », deux questions qui rappellent celles posées à l'Apollon de Didymes par Ailianos Poplas, à propos de sa situation financière (cf. περὶ χρημάτων ; καὶ τῶν πραγμάτων ἐναντιουμένων αὐτῷ).

---

[69] *P.Oxy* XII 1477 ; XXXVIII 2832 ; XXXVIII 2833 = G.M. Browne, *The Papyri of the* « *Sortes Astrampsychi* », Meisenheim am Glan, 1974 [= *Beiträge zur klassischen Philologie*. 58] ; G.M. Browne, *Sortes Astrampsychi*. I. *Ecdosis prior*. Edidit G.M.B., BT, Leipzig, 1983 ; édition désormais remplacée par celle de R. Stewart, *Sortes Astrampsychi*. II. *Ecdosis Altera*. Edidit R.S., BT, Leipzig, 2001. Voir W. Brashear, New Greek Magical and Divinatory Texts in Berlin, *in* M. Meyer et P. Mirecki (éd.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leyde, 1995 [= *RGRW*. 129], p. 221–231 (p. 209–242).

[70] Sur le fonctionnement des *Sortes*, voir D.S. Potter, *Prophets and Emperors*. *Human and Divine Authority from Augustus to Theodosius*, Cambridge (Mass.) – Londres, 1994 [= *Revealing Antiquity*. 7], p. 23–27 ; W.M. Brashear, The Greek Magical Papyri : an Introduction and Survey, Annotated Bibliography (1928–1994), *ANRW* II 18, 2 (1995), p. 3380–3684 (p. 3452) ; D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton, 1998, p. 179–184 ; P.W. van der Horst, Sortes : Sacred Books as Instant Oracles in Late Antiquity, *in* L.V. Rutgers *et al.* (éd.), *The Use of Sacred Books in the Ancient World*, Leuven, 1998 [= *Contributions to biblical exegesis and theology*. 22], p. 143–174.

[71] Sur cette formulation qui utilise un εἰ dépendant d'un verbe ἐρωτῶ sous-entendu, voir l'étude de R. Stewart, The oracular εἰ, *GRBS* 26 (1985), p. 67–73.

Les questions oraculaires d'Égypte, conservées en langue démotique, grecque et copte et consignées dans des billets de papyrus pliés puis scellés, ont elles aussi trait aux mêmes types de préoccupations liées à la vie quotidienne : amour, mariage, santé, travail des champs, voyages et déplacements constituent les principales questions posées aux divers dieux égyptiens à l'époque gréco-romaine[72].

Abondantes dans les *Sortes* et les autres papyrus[73], les questions relatives à l'amour et/ou au mariage ne sont pas illustrées parmi les requêtes conservées qu'adressaient les particuliers à Apollon à l'époque impériale. Pourtant, certains indices nous poussent à penser que ce type de questions était aussi courante dans les sanctuaires de Claros et de Didymes.

En effet, au témoignage d'Œnomaos qui comptait des amants (ἐρῶν ἀνήρ ; ἐρῶσα γυνή) parmi la foule de consultants avides de réponses oraculaires[74], il faut tout d'abord ajouter un épisode du roman de Xénophon d'Éphèse, auteur mal daté, que les spécialistes situent généralement vers le II^e^ siècle[75]. Le *Roman d'Habrocomès et d'Anthia*, plus connu sous le nom d'*Éphésiaques*, met en scène deux jeunes gens dont l'histoire d'amour sera inévitablement parsemée d'embûches. Au début du roman, parce que, malades d'amour, Habrocomès et Anthia se laissaient dépérir, leurs pères inquiets vont quérir un oracle au sanctuaire d'Apollon à Claros (τὸ ἱερὸν τοῦ ἐν Κολοφῶνι Ἀπόλλωνος) à propos de cette maladie incomprise : τέλος πέμπουσιν

---

[72] Les questions oraculaires d'Égypte ont été rassemblées par L. Papini, Domande oracolari : elenco delle attestazioni in greco e in copto, *APapyrol* 4 (1992), p. 21–27. Voir la mise en perspective de D. Valbelle et G. Husson, Les questions oraculaires d'Égypte : histoire de la recherche, nouveautés et perspectives, *in* W. Clarysse, A. Schoors et H. Willems (éd.), *Egyptian Religion. II. The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*. Part. II, Leuven, 1998 [= *Orientalia Lovaniensia Analecta*. 85], p. 1055–1071 : pour conclure, G. Husson y souligne, au-delà d'une certaine permanence de pratiques égyptiennes traditionnelles, des analogies, et même des influences, de la culture religieuse grecque (p. 1071).

[73] *Sortes Astrampsychi* n^o^ 21, 24, 59, 90, 97, 102. Pour les questions des papyrus oraculaires concernant amour et/ou mariage, voir L. Papini, Domande oracolari : elenco delle attestazioni in greco e in copto, *APapyrol* 4 (1992), p. 21–27.

[74] Œnomaos F 14, 5 (Hammerstaedt) = Eusèbe, *Préparation évangélique* V 22, 6 (Cat. 68).

[75] Le seul témoignage conservé sur Xénophon réside dans la notice de la Souda, sv. Ξενοφῶν = *FGrHist* 419 T 1. Pour la datation, voir G. Dalmeyda, *Xénophon d'Éphèse. Les Éphésiaques ou Le Roman d'Habrocombès et d'Anthia*. Texte établi et traduit par G.D., CUF, Paris, 1926, p. xiii–xv ; C. Ruiz-Montero, Xenophon von Ephesos : Ein Überblick, *ANRW* II 34, 2 (1994), p. 1088–1138 (p. 1088–1094) ; B. Kytzler, Xenophon of Ephesus, *in* G. Schmeling (éd.), *The Novel in the Ancient World*, Leyde – New York – Cologne, 1996 [= *Mnemosyne*. 159], p. 336–360 (p. 345–348).

οἱ πατέρες ἑκατέρων εἰς θεοῦ μαντευσόμενοι τήν τε αἰτίαν τῆς νόσου καὶ τὴν ἀπαλλαγήν (« les deux pères se décident enfin à faire interroger l'oracle d'Apollon sur la cause de la maladie et sur son remède »[76]). L'oracle apollinien leur annonce dans le détail plusieurs des aventures qui attendent les protagonistes et sera d'ailleurs relayé à plusieurs reprises par des signes divins[77]. Les vers apolliniens entraînèrent de nombreuses interrogations quant à leur signification et, jugeant que c'est là la volonté du dieu, les parents interprètent l'oracle en arrangeant le mariage des deux héros et en les incitant à voyager[78]. Si l'objet de la question fait écho à celle posée par Aelius Aristide à propos de sa maladie, c'est bien dans un contexte sensiblement différent que les pères tourmentés se rendirent à Claros, puisque c'est du mal d'amour que sont victimes Habrocomès et Anthia.

Par ailleurs, les *Métamorphoses* d'Apulée mettent en scène un autre père inquiet au sujet du mariage de sa fille, à savoir le père de Psychè, cette princesse si belle qu'elle s'attira la jalousie de Vénus, qui fit en sorte qu'aucun homme ne veuille l'épouser. L'auteur de Madaure fait se rendre à Didymes « le malheureux père de l'infortunée jeune fille, soupçonnant quelque malédiction céleste et craignant d'avoir encouru la colère d'en haut » (*infortunatissimae filiae miserrimus pater suspectatis caelestibus odiis et irae superum metuens*)[79]. Sur place, « il interroge l'antique oracle du dieu de Milet, offre à cette puissante divinité des prières et des victimes, demande pour la vierge dédaignée un hymen et un mari. Apollon, bien que grec et ionien, par égard pour l'auteur de notre milésienne, rendit cet oracle en latin » (Trad. P. Vallette) (*dei Milesii vetustissimum percontatur oraculum et a tanto numine precibus et victimis ingratae virgini petit nuptias et maritum. Sed Apollo, quamquam Graecus et Ionicus, propter Milesiae conditorem sic Latina sorte respondit*)[80]. La douloureuse prédiction apollinienne annonce au

---

[76] Xénophon, *Éphésiaques* I 5, 9.

[77] Xénophon, *Éphésiaques* I 6, 2 (Cat. 138). Voir l'analyse de R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, Munich – Berlin, 1962, p. 93–98.

[78] Xénophon, *Éphésiaques* I 7, 2 : ὡς τοῦτο καὶ τοῦ θεοῦ βουλομένου δι' ὧν ἐμαντεύσατο « pensant que c'était là la volonté du dieu qu'il leur avait prophétisée ».

[79] Apulée, *Métamorphoses* IV 32.

[80] Apulée, *Métamorphoses* IV 32. Voir D.S. Robertson et P. Vallette, *Apulée. Les Métamorphoses*. II. *Livres IV–VI*. Texte établi par D.S.R. et traduit par P.V., CUF, Paris, 1940, p. 37 ; R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, Munich – Berlin, 1962, p. 93–95.

père de la pucelle délaissée que son futur gendre sera « un monstre cruel, féroce et vipérin, qui vole par les airs et, n'épargnant personne, porte partout la flamme et blesse avec le fer, fait trembler Jupiter, effroi de tous les dieux, et, redoutable même aux fleuves infernaux, inspire la terreur des ténèbres du Styx. » (Trad. P. Vallette) (*sed saevum atque ferum vipereumque malum,* | *quod pinnis volitans super aethera cuncta fatigat* | *flammaque et ferro singula debilitat,* | *quod tremit ipse Iovis, quo numina terrificantur* | *fluminaque horrescunt et Stygiae tenebrae*)[81].

Pour H.W. Parke, la référence d'Apulée à Didymes ne traduit en aucun cas une quelconque connaissance de ce qui se passait dans le sanctuaire milésien à l'époque, mais uniquement le fait que la réputation du fameux oracle s'étendait jusque chez les auteurs latins[82]. Pourtant, les spécialistes de cet auteur ont montré que l'utilisation de l'adjectif *Milesius* pour qualifier l'épisode[83], trahit la volonté d'Apulée d'inscrire son récit sur une toile de fond grecque ainsi que, par la même occasion, son souci de le rendre pittoresque et surtout crédible aux yeux du lecteur.

Pour la cohérence du récit, le cadre choisi par Xénophon et Apulée pour situer leur roman et faire évoluer leurs personnages devait certainement faire écho à une certaine réalité de la vie religieuse de l'époque[84]. Dans ce cas de figure, les demandes d'oracles des trois pères devaient selon toute vraisemblance être conformes à un type de consultation privée à Claros et à Didymes. Ainsi, tout comme pour les oracles « historiques », les deux requêtes romancées d'oracles d'Apollon trouvent elles aussi des parallèles parmi les *Sortes*

---

[81] Apulée, *Métamorphoses* IV 33, v. 4–8 (Cat. 137).

[82] H.W. Parke, *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Londres, 1985, p. 75–76.

[83] Apulée, *Métamorphoses* I 1 : *sermone isto Milesio*. Sur le problème de la grécité de cet épisode « milésien », voir A. Scobie, *Apuleius Metamorphoses (Asinus Aureus)*. I. *A Commentary*, Meisenheim-am-Glan, 1975 [= *Beiträge zur klassischen Philologie*. 54], p. 66–67 ; G. Sandy, *The Greek World of Apuleius. Apuleius and the Second Sophistic*, Leyde – New York – Cologne, 1997 [= *Mnemosyne*. 174], p. 231–236, 241 (qui pense que l'épisode de Psychè et Cupidon proviendrait d'un epitome grec) ; S.J. Harrison, Some epic structures in *Cupid and Psyche*, *in* M. Zimmerman *et al.* (éd.), *Aspects of Apuleius' Golden Ass*. II. *Cupid and Psyche*, Groningen, 1998, p. 51–68 (p. 64).

[84] Sur les rapports entre ces romans et la religion, voir R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, Munich – Berlin, 1962, p. 8–53, 91–113 ; R. Beck, Mystery religions, aretalogy and the ancient novel, *in* G. Schmeling (éd.), *The Novel in the Ancient World*, Leyde – New York – Cologne, 1996 [= *Mnemosyne*. 159], p. 131–150 ; S.J. Harrison, Apuleius' *Metamorphoses*, *in* G. Schmeling (éd.), *The Novel in the Ancient World*, Leyde – New York – Cologne, 1996 [= *Mnemosyne*. 159], p. 491–516 (p. 508–516).

Astrampsychi et les autres papyrus oraculaires d'Égypte. Dans les *Sortes*, on peut lire, à titre d'exemple, les demandes suivantes : κα · εἰ γαμῶ καὶ συμφέρει μοι (« n° 21 : si je dois me marier et si cela va m'être profitable ») ; ρβ · εἰ καταλλάσσομαι τῇ γυναικί (« n° 102 : si je dois me réconcilier avec ma femme »)[85].

La présence de questions relatives à l'amour et/ou au mariage posées dans la littérature romanesque de la même époque, ainsi que dans d'autres contextes de révélation privés, permet d'avancer l'hypothèse selon laquelle ce type de consultation devait effectivement avoir lieu au sein des sanctuaires de Claros et de Didymes, d'autant plus que l'on sait que l'on organisait vraisemblablement à Didymes une fête pour les célibataires, uniquement connue par son titre : τὴν . . . τῶν ἀνυμ[φίων πανή]γυριν[86].

En somme bien plus diversifiées que les motifs invoqués selon un mode civique de consultation, les questions posées à Apollon en contexte privé à l'époque impériale reflètent davantage l'expérience personnelle de chaque individu, les tracas quotidiens des gens, que ce soient leurs problèmes d'argent, d'amour, de santé ou la peur de mourir. Mais il appert que, replacée dans un contexte plus général, cette religiosité individuelle n'en est pas moins codifiée : en effet, qu'elle soit réelle ou fictive, chacune des questions posées à Apollon à propos de problèmes personnels trouve son équivalent parmi les différentes demandes types proposées par les *Sortes Astrampsychi* ou encore dans les différentes questions oraculaires consignées dans les papyrus.

Certes, la vie, la santé, le travail, le sort du conjoint et la richesse constituent des préoccupations universelles et, par conséquent, on ne devrait pas s'étonner de voir surgir ce type de soucis parmi les questions posées aux dieux par les Anciens. Mais, même si les consultations privées évoquent naturellement les soucis majeurs de la vie de

---

[85] *Sortes Astrampsychi* n° 21, 102. Notons que ces questions sont destinées à être posées par des hommes et ne concernent donc que la (future) femme.

[86] *I.Didyma* 331, l. 10–11. Restitution initialement proposée par B. Haussouiller, *Études sur l'histoire de Milet et du Didymeion*, Paris, 1902, p. 281, suivie par A. Laumonier, *Les cultes indigènes en Carie*, Paris, 1958 [= *BEFAR* 188], p. 576 et M. Le Glay, *Villes, temples et sanctuaires de l'Orient romain*, Paris, 1986 [= *Regards sur l'Histoire.* 59], p. 198, et rejetée par L. Robert, *rec.* « Theodor Wiegang : Didyma. 2 Teil : Die Inschriften. Bearb. von Albert Rehm, hrsg. von Richard Harder », *Gnomon* 31 (1959), p. 657–674 (p. 667) ; Id., Inscriptions de Didymes et de Milet. I^re^ partie, *Hellenica* XI/XII, Paris, 1960, p. 440–489 (p. 468), qui propose de restituer ἀνυγ[μῶν (« fête de l'ouverture ») avec comme parallèle *I.Didyma* 382, l. 8 : [τ]ῶν Ἀνοιγμῶν ἑορτήν.

tous les jours, l'usage d'une formulation et même d'un vocabulaire identiques montre que l'on a affaire à une codification relativement rigide des requêtes oraculaires à soumettre aux dieux, codification commune à plusieurs contextes de révélation.

2. *Questions théologiques*

À partir du II^e^ siècle, les consultants se sont rendus dans les sanctuaires oraculaires d'Asie mineure en contexte privé avec des préoccupations d'un genre nouveau, liées à l'évolution des conceptions personnelles du divin. Ils se mirent ainsi à soumettre à la divinité des questions d'ordre théologique.

Parmi les plus anciennes questions à orientation théologique, on peut compter les deux premières questions posées à l'Apollon de Claros par Œnomaos de Gadara, aux alentours de la première moitié du II^e^ siècle. En effet, le philosophe cynique se rendit une première fois au sanctuaire clarien pour y chercher, selon ses dires, « un marché » (τὴν ἐμπορίαν) à propos de la sagesse (περὶ σοφίας)[87]. Déçu par l'obscurité des vers divins reçus, que le dieu avait également rendus à l'identique à un marchand du Pont nommé Callistratos et qui ne s'était pas vu réconforté par Héraclès comme le lui promettaient les vers clariens, Œnomaos se rendit une deuxième fois à Claros. Cette fois-là, il précisa quelque peu son attente et demanda au dieu qu'il lui indique « quelqu'un pour le guider vers la sagesse » (ἀνδρὸς δὲ . . . τοῦ ξεναγωγήσοντος ἐπὶ τὴν σοφίαν)[88]. Apollon lui rendit alors cet oracle, tout aussi obscur que le précédent :

> ἔν τε τοῖσιν εὐπελέσσιν ἠδ' Ἀχαιοῖσιν χρέως
> θήσεται, τὸ δ' ἐκτεκμαρθὲν οὐδὲ μήν σ' ἀμφεύξεται[89].
>
> « Le besoin te mettra parmi les habiles, parmi les Grecs,
> mais la décision du destin ne t'échappera pas. » (Trad. É. des Places)

Un oracle clarien récolté par Cornelius Labéo dans un ouvrage intitulé « Au sujet de l'oracle d'Apollon de Claros » (*De oraculo Apollinis*

---

[87] Œnomaos F 14, 5 (Hammerstaedt) = Eusèbe, *Préparation évangélique* V 22 (Cat. 68) : καὶ εἰπειν τὴν ἐμπορίαν, ἣν καὶ αὐτοὶ περὶ σοφίας ἐνεπορευσάμεθα ἐκ τῆς Ἀσίας, ὦ Κλάριε, παρὰ σοῦ « et raconter le marché que nous sommes allés, par amour de la sagesse, chercher en Asie, auprès de toi, Clarien ».

[88] Œnomaos F 15, 4 (Hammerstaedt) = Eusèbe, *Préparation évangélique* V 23, 1 (Cat. 69).

[89] Œnomaos F 15, 4 (Hammerstaedt) = Eusèbe, *Préparation évangélique* V 23, 1 (Cat. 69).

Clari) interrogeait Apollon « sur quel dieu devait être identifié à celui qu'on appelle Iao » (*consultus Apollo Clarius quis deorum habendus sit qui uocatur* Ἰαώ *ita effatus est*)[90].

Un autre oracle, qui proviendrait de Claros d'après Lactance et qui fut rendu à un certain Théophile selon la *Théosophie*, répondait « à celui qui lui demandait qui était et comment était dieu en définitive » (*quaerenti cuidam quis ut esset omnino deus* ; ἐρωτήσαντος· σὺ εἶ θεὸς ἢ ἄλλος; « demandant 'toi, es-tu dieu ou quelqu'un d'autre ?' »[91]).

Un oracle didyméen répondait à un certain Politès qui désirait savoir « si l'âme persistait après la mort ou si elle était détruite » (*utrumne maneat anima post mortem an dissoluatur* ; πότερον μένει ἡ ψυχὴ μετὰ θάνατον ἢ διαλύεται)[92].

Lactance attribue encore à l'Apollon milésien un oracle dans lequel le dieu de la mantique était questionné à propos de la religion des juifs (*Apollo Milesius de Iudaeorum religione consultus*)[93]. Cette même revélation apollinienne, traduite en latin, fut reprise par Augustin qui, s'inspirant de Porphyre, nous apprend que le consultant avait interrogé le dieu sur « ce qui est meilleur : la parole, la raison ou la loi » (*quid melius, verbum sive ratio an lex*)[94].

Lactance cite un autre oracle provenant de Didymes pour lequel le consultant avait demandé au dieu si le Christ était homme ou dieu (*utrumne deus an homo fuerit*)[95].

La *Théosophie* a encore conservé de nombreuses autres questions d'ordre théologique adressées à Apollon et dont on ignore l'origine. Sur la base des thèmes évoqués ou du vocabulaire utilisé, L. Robert et T.L. Robinson ont proposé d'inclure une série de ces révélations théologiques parmi les réponses divines émises par les institutions oraculaires. Les résultats de ces analyses permettent d'élargir notre connaissance des questions théologiques qu'auraient posées des consultants en contexte privé dans les sanctuaires apolliniens de Claros et de Didymes.

---

[90] Cornelius Labeo F 18 (Mastandrea) = Macrobe, *Saturnales* I 18 (Cat. 111).

[91] Lactance, *Institutions divines* I 7, 1 (Cat. 80) et *Théosophie* I 2 (Beatrice) = § 13 (Erbse) (Cat. 85).

[92] Lactance, *Institutions divines* VII 13 (Cat. 79) et *Théosophie* I 34 (Beatrice) = § 37 (Erbse) (Cat. 101).

[93] Lactance, *De Ira Dei* 23, 12 (Cat. 75).

[94] Porphyre F 344 (Smith) = Augustin, *Cité de Dieu* XIX 23 (Cat. 75). Cette question, développée par les auteurs juifs et chrétiens depuis Philon d'Alexandrie, fut réutilisée en milieu païen pour critiquer le christianisme, voir C. Andresen, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wieder das Christentum*, Berlin, 1955.

[95] Lactance, *Institutions divines* IV 13, 11 (Cat. 78).

Ainsi, un pèlerin, qui se serait rendu à Claros selon T.L. Robinson, posa à Apollon la question suivante : τί θεός ; « qu'est-ce qu'un dieu ? »[96].

D'autres oracles conservés par la *Théosophie* furent rattachés à la production oraculaire de Didymes : un consultant s'y serait rendu pour demander à Apollon « où il pourrait honorer le dieu indicible » (ποῦ τὸν ἄρρητον θεραπεύσει θεόν)[97].

Un autre aurait cherché auprès du dieu « si le dieu indicible était unique » (εἴ γε εἷς ὁ ἄρρητος θεός)[98].

Au § 36 du livre I de la *Théosophie*, Apollon rend un oracle à celui qui lui demandait « s'il existe un autre dieu qui possède un pouvoir supérieur au sien » (εἰ ἔστιν ἕτερος θεὸς μείζονα παρ' αὐτὸν ἔχων ἐξουσίαν)[99].

Une autre fois, on interroge Apollon sur la tâche qui incombe à chacun des dieux (ποῖον ἕκαστος τῶν . . . θεῶν ἔλαχεν ἔργον)[100].

Quelqu'un demanda aussi à Apollon εἰ μόνος ὁ ὕψιστός ἐστιν ἄναρχος καὶ ἀτελεύτητος (« s'il existait un seul (dieu) Très Haut sans commencement et sans fin »)[101].

Finalement, on posa encore la question suivante à Apollon : εἰ ἁμαρτάνων τις λανθάνει θεόν (« si l'homme qui commet une faute échappe au regard du dieu »)[102].

On voit donc des particuliers se rendre tant dans les sanctuaires de Claros et de Didymes pour s'enquérir de la destinée future de leur âme, de la voie à emprunter vers la sagesse, de la possibilité de s'approcher de dieu, ou encore sur les conséquences du péché. On interroge aussi Apollon sur des sujets plus strictement théologiques, comme l'identité de la divinité suprême, dieu très haut, unique et indicible, ainsi que le culte à lui vouer, la nature du dieu des juifs et celle du Christ, le rang occupé dans la hiérarchie divine par les divinités traditionnelles, et notamment Apollon, et sur le rôle qui leur est réservé.

---

[96] *Théosophie* I 18 (Beatrice) = § 21 (Erbse) (Cat. 90).
[97] *Théosophie* I 30 (Beatrice) = § 33 (Erbse) (Cat. 97).
[98] *Théosophie* I 35 (Beatrice) = § 38 (Erbse) (Cat. 102).
[99] *Théosophie* I 36 (Beatrice) = § 39 (Erbse) (Cat. 103).
[100] *Théosophie* I 37 (Beatrice) = § 41 (Erbse) (Cat. 104).
[101] *Théosophie* I 38 (Beatrice) = § 42 (Erbse) (Cat. 105).
[102] *Théosophie* I 39 (Beatrice) = § 43 (Erbse) (Cat. 106).

3. *Une conception privée du divin*

Les questions posées à titre privé à Apollon aux premiers siècles de n. ère concernaient autant les différents tracas de la vie quotidienne que des points de théologie précis, en accord avec l'évolution des théories sur les rapports entre l'homme et l'invisible propres à l'époque. Tout en se conformant à certaines propriétés traditionnelles d'Apollon, comme celles qui faisaient de lui un dieu guérisseur, protecteur des arts ou prophète[103], la diversité des questions posées à celui-ci reproduit des préoccupations propres à une religion personnelle et élaborée individuellement. Ainsi, alors que les modes civiques de consultation poussaient les pèlerins à chanter et à prier Apollon de les délivrer d'un terrible fléau provoqué par le courroux des dieux ou à le consulter sur le culte à rendre aux différentes divinités, on voit que, lorsqu'ils se tournaient vers le dieu en contexte privé, les consultants l'interrogeaient sur des sujets qui reflétaient davantage une conception personnelle du divin, miroir des enjeux théologiques du temps.

Mais, les questions soumises en contexte privé à Apollon, expression de l'expérience religieuse de chacun, n'en répondent pas moins à une codification manifeste du genre oraculaire. En effet, loin d'être complètement subjectives et laissées au hasard, les deux catégories de questions dégagées ci-dessus répondent rigoureusement à une vision bien précise de la divination, et même de la mantique apollinienne. Que ce soient les questions posées à propos de problèmes personnels quotidiens ou d'ordre théologique, les motivations des particuliers à prendre l'avis d'Apollon trouvent des parallèles dans d'autres contextes de révélations contemporains et reflètent ce que les hommes se pensaient en droit d'attendre des dieux à l'époque.

Peu illustré par la documentation, l'aspect privé de la religiosité des Grecs sous l'Empire romain se dérobe la plupart du temps à l'analyse[104]. Certes, on possède une trace éloquente de la religiosité d'un illustre pèlerin, qui se rendit à Claros au milieu du II^e^ siècle : Aelius Aristide. Témoins uniques pour cette époque, ses *Discours sacrés* retracent en effet, en une « autobiographie onirique », la relation

---

[103] Voir W.K.C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, Boston, 1955, p. 87–93 ; W. Burkert, *Greek Religion. Archaic and Classical*. Translated by J. Raffan, Oxford, 1985, p. 143–149.

[104] Voir S.R.F. Price, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984, p. 5.

intime que le rhéteur de Smyrne entretint toute sa vie durant avec Asclépios[105]. Entrecoupés de réflexions médicales et théologiques, les Ἱεροὶ λόγοι, que l'on pourrait gloser par « Comptes rendus de l'apparition d'une divinité qui donne une révélation[106] », décrivent minutieusement la dévotion à Asclépios d'un malade hypocondriaque, son séjour dans le sanctuaire de Pergame, les apparitions que lui offre le dieu pendant ses rêves ainsi que les divines directives, souvent paradoxales, que le fidèle exécute avec une foi imperturbable. Cette longue ascèse prend en somme valeur d'initiation[107].

Le document présente assurément une richesse extraordinaire pour l'histoire des religions et des mentalités. Cependant, les commentateurs modernes n'ont cessé de se demander quelle était la part de l'expérience religieuse d'Aelius Aristide qui était représentative de la mentalité de l'époque et celle qui, au contraire, lui était originale et ne pouvait être appliquée à la religion personnelle des contemporains du rhéteur[108]. Aussi l'analyse de la relation privilégiée qu'ont

---

[105] Voir C.A. Behr, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam, 1968 ; A. Boulanger, *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au IIe siècle de notre ère*, Paris, 1968 [= *BEFAR*. 126], p. 163–209 ; A.-J. Festugière, Sur les « Discours sacrés » d'Aelius Aristide, *REG* 82 (1969), p. 117–153 (repris dans A.-J. Festugière, *Études d'histoire et de philologie*, Paris, 1975, p. 89–125) ; H.O. Schröder, *Publius Aelius Aristides. Heiliche Berichte*. Einleitung, deutsche Übersetzung und Kommentar von H.O.S., Vorwort von H. Hommel, Heidelberg, 1986, p. 9–15 ; G. Sfameni Gasparro, Elio Aristide e Asclepio, un retore e il suo dio : salute del corpo e direzione spirituale, *in* E. Dal Covolo et I. Giannetto (éd.), *Cultura e promozione umana. La cura del corpo e dello spirito nell'antichità classica e nei primi secoli cristiani. Un magistero ancora attuale ? Convegno internazionale di studi Oasi « Maria Santissima » di Troina, 29 ottobre – 1er novembre 1997*, Troina, 1998, p. 123–143.

[106] D'après A.J. Festugière, *Aelius Aristide. Discours sacrés. Rêve, religion, médecine au IIe siècle après J.C.* Introduction et traduction par A.J.F., notes par H.-D. Saffrey et préface de J. Le Goff, Paris, 1986, p. 15.

[107] Voir M.G. Lonnoy, L'expérience initiatique d'Aelius Aristide, *BAGB* 1986, p. 41–50 ; J. Bompaire, Le sacré dans les discours d'Aelius Aristide (XLVII–LII Keil), *REG* 102 (1989), p. 28–39 ; M.-H. Quet, Parler de soi pour louer son dieu : le cas d'Aelius Aristide (du journal intime de ses nuits aux *Discours sacrés* en l'honneur du dieu Asklépios), *in* M.-F. Baslez, P. Hoffmann, L. Pernot (éd.), *L'invention de l'autobiographie d'Hésiode à Saint Augustin. Actes du deuxième colloque de l'équipe de recherche sur l'hellénisme post-classique (Paris, École normale supérieure, 14–16 juin 1990)*, Paris, 1993 [= *Études de littérature ancienne*. 5], p. 211–251 ; G. Sfameni Gasparro, Elio Aristide e Asclepio, un retore e il suo dio : salute del corpo e direzione spirituale, *in* E. Dal Covolo et I. Giannetto (éd.), *Cultura e promozione umana. La cura del corpo e dello spirito nell'antichità classica e nei primi secoli cristiani. Un magistero ancora attuale ? Convegno internazionale di studi Oasi « Maria Santissima » di Troina, 29 ottobre – 1er novembre 1997*, Troina, 1998, p. 123–143.

[108] Question déjà formulée par O. Weinreich, Typisches und Individuelles in der

tissée les consultants avec Apollon lorsqu'ils se rendaient aux sanctuaires oraculaires en contexte privé dévoile-t-elle sous un angle peu étudié certaines facettes de ce que A.-J. Festugière a proposé d'appeler la « religion personnelle »[109].

On peut par ce biais resituer dans un contexte plus large les comportements religieux que révèlent les questions posées à Apollon en contexte privé en les comparant à l'attitude du fameux malade dévoué à Asclépios. Tout d'abord, on retrouve le profond attachement d'Aelius Aristide à son dieu protecteur, Asclépios, chez ceux qui interrogèrent Apollon plusieurs fois de suite pour connaître l'évolution d'une situation jugée problématique. Cette volonté d'établir un contact rapproché avec une divinité n'empêcha toutefois pas Aelius Aristide de s'adresser à d'autres divinités que le dieu guérisseur, notamment comme, on l'a vu, l'Apollon de Claros. Ensuite, la vision de l'organisation du panthéon d'Aelius Aristide, que les modernes ont du mal à situer entre un paganisme polythéiste traditionnel et une nouvelle religiosité païenne de plus en plus intériorisée[110], contribue à une meilleure compréhension de la spécificité de la religion personnelle de cette époque, et notamment de celle illustrée par les consultations privées des oracles apolliniens. On assiste à une vision éclectique des dieux traditionnels, qui sont la personnification des multiples attributs d'un seul dieu créateur de toutes choses, Zeus. Les *Discours sacrés* dépeignent un Apollon, tantôt père d'Asclépios, tantôt identifié à ce dernier, dieu guérisseur sauveur et oraculaire[111]. Reprenant un motif déjà présent dans l'*Hymne homérique à Apollon*, le rhéteur de Smyrne présente même Apollon comme chargé de faire connaître la volonté infaillible de Zeus[112]. En outre, l'étude menée par I.

---

religiosität des Aelius Aristides, *NJA* 33 (1914), p. 597–606 (repris dans *Ausgewälte Schriften*. I. *1907–1921*, Amsterdam, 1969, p. 298–310).

[109] Voir A.-J. Festugière, *Personal Religion among the Greeks*, Los Angeles, 1960², p. 1–5.

[110] Voir C.A. Behr, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam, 1968, p. 148–161 ; E. Ratti, Impero romano e armonia dell'universo nella pratica retorica e nella concezione religiosa di Elio Aristide : una ricerca per l'ΕΙΣ ΡΟΜΗΝ, *MIL* 31 (1971), p. 283–361 (p. 307–312) ; H.O. Schröder, *Publius Aelius Aristides. Heiliche Berichte*. Einleitung, deutsche Übersetzung und Kommentar von H.O.S., Vorwort von H. Hommel, Heidelberg, 1986, p. 12–13.

[111] Voir C.A. Behr, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam, 1968, p. 152–153, qui montre que la fonction artistique d'Apollon y est délaissée par Aelius Aristide au profit d'Asclépios lui-même.

[112] *Hymne homérique à Apollon* v. 131–132 ; Aelius Aristide, *Discours* XLIII 25. Voir

Rutherford sur la fonction du pèlerinage dans la vie d'Aelius Aristide contribue à mieux se représenter dans quel état d'esprit les fidèles de l'époque se rendaient en masse aux sanctuaires apolliniens[113]. Ainsi, comme Asclépios était à l'origine de tout pèlerinage entrepris par le rhéteur de Smyrne, on peut supposer que les consultants de l'oracle d'Apollon avaient eux aussi été guidés par un signe divin avant d'entamer le périple long et coûteux jusqu'au site sacré.

Par ailleurs, les *Discours sacrés* présentent Asclépios tantôt comme l'équivalent de Zeus, tantôt comme son fils. Zeus y est considéré comme la divinité suprême qui délègue certains de ses pouvoirs aux dieux subalternes[114]. Aelius Aristide utilise également des notions très similaires à celles que développe le christianisme de l'époque ; par exemple, l'auteur décrit la première succession d'émanations divines, celle d'Apollon issu de Zeus, au moyen des mots πατὴρ λόγου[115], également utilisés par les auteurs chrétiens pour désigner Dieu, père du Verbe. Les questions posées en contexte privé à Apollon renvoient, elles aussi, à une conception comparable de l'organisation du monde divin. Que ce soit par la recherche des attributs de la divinité suprême ou par celle d'une équivalence entre plusieurs divinités traditionnelles, les préoccupations religieuses des consultants peuvent être replacées dans le même contexte que celui dépeint par les *Discours sacrés*.

4. *Une époque de révélations*

Loin d'être originales, les consultations liées à la théologie n'étaient pas réservées au seul dieu de la mantique. En effet, des demandes de révélations comparables furent soumises à d'autres figures divines, aux mêmes époques, dans tout l'orient de l'Empire romain.

Par exemple, dans une lettre adressée à Claude ou à Néron, le médecin Thessalos de Tralles explique qu'il se rendit à Thèbes, en Égypte, afin d'y apercevoir un dieu et de converser personnellement avec ce dernier (μόνος πρὸς μόνον), dans l'espoir de se voir accor-

---

W. Burkert, *Greek Religion. Archaic and Classical*. Translated by J. Raffan, Oxford, 1985, p. 148.

[113] I. Rutherford, To the land of Zeus : patterns of pilgrimage in Aelius Aristide, *Aevum(ant)* 12 (1999), p. 133–148.

[114] Voir A. Boulanger, *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au II^e^ siècle de notre ère*, Paris, 1968 [= *BEFAR*. 126], p. 163–209 ; J. Bompaire, Le sacré dans les discours d'Aelius Aristide (XLVII–LII Keil), *REG* 102 (1989), p. 28–39 (p. 30–32)

[115] Voir Aelius Aristide, *Discours* XXXVIII 5.

der par Asclépios une faveur « par une vision en songe ou par une inspiration divine » (δι' ὀνείρου φαντασίας ἢ διὰ πνεύματος θείου[116]). Aussi, dès le Ier siècle, l'expérience religieuse du praticien témoigne-t-elle des premiers balbutiements de la croyance selon laquelle la révélation directe de la divinité constitue une voie privilégiée pour obtenir le salut de l'âme[117].

Dans sa satire du sanctuaire d'Abonoteichos, Lucien rapporte le dialogue qu'aurait entretenu un certain Sacerdos de Tio[118] avec Glykon lui-même, au cours duquel le consultant posa à la divinité les questions suivantes : εἰπὲ γάρ μοι, ὦ δέσποτα Γλύκων, τίς εἶ ; (« dis-moi, ô seigneur Glykon, qui es-tu ? ») ; πόσα δὲ ἡμῖν ἔτη παραμενεῖς χρησμῳδῶν; . . . εἶτα ποῖ μεταστήσῃ; (« combien de temps resteras-tu pour nous donner des oracles ? . . . et après, où te transporteras-tu ? ») ; τὰ δ' ἄλλα χρηστήρια, τὸ ἐν Διδύμοις καὶ τὸ ἐν Κλάρῳ καὶ τὸ ἐν Δελφοῖς ἔχουσι τὸν πατέρα τὸν Ἀπόλλω χρησμῳδοῦντα ἢ ψευδεῖς εἰσιν οἱ νῦν ἐκπίπτοντες ἐκεῖ χρησμοί ; (« et les autres sanctuaires prophétiques, ceux de Didymes, de Claros, de Delphes, possèdent-ils encore ton père Apollon pour inspirer leurs réponses, ou bien les oracles qui s'y rendent maintenant ne sont-ils que des mensonges ? ») ; ἐγὼ δὲ τίς ἔσομαι μετὰ τὸν νῦν βίον; (« et moi, que serai-je après ma vie actuelle ? »)[119].

---

[116] Thessalos, *De virtutibus herbarum* (Matrit. Bibl. Nat. 4631 [110]), I Prologue § 11. Voir F. Cumont, Écrits hermétiques. II. Le médecin Thessalos et les plantes astrales d'Hermès Trismégiste, *RPhil* 42 (1918), p. 85–108 ; F. Cumont, *L'Égypte des astrologues*, Bruxelles, 1937, p. 163–165 ; A.D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, 1933, p. 108–109 ; A.J. Festugière, L'expérience religieuse du médecin Thessalos, *RBi* 48 (1939), p. 45–77 (repris dans A.-J. Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, 1967, p. 141–180) ; Id., *La révélation d'Hermès Trismégiste* I. *L'astrologie et les sciences occultes*, Paris, 1950, p. 56–58.

[117] A.J. Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, 1967, p. 141–180 (p. 142).

[118] Ce personnage appartient aux Tinei Sacerdotes, illustre famille italienne installée en Bithynie, voir U. Victor, *Lukian von Samosata. Alexandros oder der Lügenprophet*. Eingeleitet, herausgegeben, übersetzt und erklärt von U.V., Leyde – New York – Cologne, 1997 [= *Religions in the Graeco-Roman World*. 132], p. 162, qui cite l'exemple de Q. Tineius Sacerdos, qui fut *legatus Aug. pro praetore* en Bithynie en 198 (*IGR* III 82 = *I.MusIznik* 1008, l. 24 ; voir R. Magie, *RRAM*, p. 1592).

[119] Lucien, *Alexandre ou le faux-prophète* 43. Sur le dialogue de Sacerdos avec Glycon, voir L. Robert, Lucien en son temps, *in* L. Robert, *À travers l'Asie mineure. Poètes et prosateurs, monnaies grecques, voyageurs et géographie*, Paris, 1980 [= *BEFAR*. 239], p. 393–436 (p. 403–405) ; D.E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids, 1991², p. 64–65 ; U. Victor, *Lukian von Samosata. Alexandros oder der Lügenprophet*. Eingeleitet, herausgegeben, übersetzt und erklärt von U.V., Leyde – New York – Cologne, 1997 [= *Religions in the Graeco-Roman World*.

« Gravées en lettres d'or à Tio dans la maison de Sacerdos[120] », les questions posées à Glycon sont semblables aux préoccupations des consultants des oracles clarien et didyméen évoquées ci-dessus. Pour le montrer, il suffit d'évoquer ici les demandes liées à l'identité réelle du dieu, à son statut et son action prophétiques, à ses rapports avec Apollon ou encore au sort qui sera réservé à l'homme après sa mort[121]. La conformité des requêtes de Sacerdos avec les autres consultations oraculaires, de même que l'ancrage de sa famille dans l'histoire de la province de Bithynie, permettent de formuler l'hypothèse selon laquelle de telles questions furent un jour réellement posées au dieu d'Abonoteichos[122].

En troisième lieu, une inscription de l'ancienne Talmis, en Basse Nubie – aujourd'hui Kalabchah –, a enregistré l'incantation qu'un anonyme dédia au III^e^ siècle à Mandoulis, forme hellénisée d'un dieu solaire peu connu nommé Meroul ou Meloul et amplement honoré dans cette région[123]. Dans l'hymne, copié en 1844 mais aujourd'hui complètement illisible, le fidèle fournit une description extraordinairement précise et intense de son expérience initiatique, au cours de laquelle, préalablement purifié de tout vice, il a obtenu une apparition miraculeuse du dieu. Le récit précise que l'auteur voulait à l'origine savoir si Mandoulis était le soleil (l. 4 : ἰδέναι θέλων εἰ σὺ ἦ ἥλιος). En s'interrogeant sur l'identité du dieu de Talmis et sur son éventuelle assimilation à une divinité plus universelle, la question posée à Mandoulis fait, elle aussi, écho aux demandes d'oracles soumises vers la même époque aux prêtres d'Apollon.

On pourrait encore mentionner le jeune homme qui, appartenant à « la jeunesse passionnée de sagesse » (νεότης τις ἦν αὐτόθι σοφίας

132], p. 162–163 ; G. Sfameni Gasparro, *Oracoli Profeti Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, Rome, 2002 [= *Biblioteca di Scienze Religiose*. 171], p. 194–196.

[120] Lucien, *Alexandre ou le faux-prophète* 43.

[121] Ce parallèle a déjà été établi par L. Robert, Lucien en son temps, *in* L. Robert, *À travers l'Asie mineure. Poètes et prosateurs, monnaies grecques, voyageurs et géographie*, Paris, 1980 [= *BEFAR*. 239], p. 393–436 (p. 399) ; R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, p. 254–263.

[122] *Contra* M. Caster, *Études sur Alexandre ou le faux prophète de Lucien*, Paris, 1938, p. 65–72, pour qui l'épisode aurait été une falsification du chef de Lucien.

[123] A.D. Nock, A Vision of Mandulis Aion, *HThR* 27 (1934), p. 53–104 (repris dans A.D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, edited by Z. Stewart, I, Oxford, 1972, p. 357–400) ; *Bull.ép*. 1948 n° 264 ; A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* I. *L'astrologie et les sciences occultes*, Paris, 1950, p. 56–58 ; É. Bernand, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine. Recherches sur la poésie épigrammatique des Grecs en Égypte*, Paris, 1969, n° 166 p. 576–583.

ἐρῶντες) décrite par Philostrate, priait le fantôme d'Apollonios de Tyane « de lui révéler la vérité sur la nature de l'âme » (Trad. P. Grimal) (Ἀπολλονίῳ εὐχόμενος ἀναφῆναι μοι τὸν ὑπὲρ ψυχῆς λόγον)[124].

Ces quatre exemples suggèrent que les questions théologiques posées par des particuliers à Apollon en ses sanctuaires de Claros et de Didymes sont communes à une forme d'expérience religieuse privée répandue aux premiers siècles de notre ère. Notons encore que le désir de « contempler la nature immortelle » (φύσιν ἄμβροτον . . . εἰσιδέειν) n'est pas sans rappeler non plus les milieux mystérique, chaldaïque et hermétique. En effet, l'importance de la vue et de la vision y est prépondérante ; dans les cultes à mystères, l'époptie, à savoir la contemplation mystique, représente même le plus haut degré de l'initiation, tandis que la « vision de dieu » (θεοπτία) est utilisée en contexte hermétique pour exprimer la contemplation de la divinité[125].

Traditionnellement, les spécialistes, qui se fondent sur le raisonnement chronologique de P. Batiffol, ne situent pas l'apparition des oracles théologiques d'Apollon avant le III^e^ siècle[126]. Sur la base d'un *argumentum e silentio*, l'historien français avait souligné le fait qu'à l'époque de Celse, dont on date l'activité sous le règne de Marc-Aurèle[127], ce genre de révélations ne devait pas encore avoir vu le jour puisque, dans l'énumération des divers genres d'oracles émis par les divinités païennes rapportée par Origène[128], Celse ne fait pas référence aux « oracles professeurs de théologie », mais uniquement à des réponses données par le dieu sur des cas particuliers qui lui ont été proposés, notamment en vue d'obtenir une guérison[129].

Mais, si l'on accepte de voir dans les deux premières requêtes d'Œnomaos des préoccupations d'ordre mystérique ou du moins

---

[124] Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane* VIII 31.

[125] Voir par exemple C. Van Liefferinge, *La Théurgie. Des* Oracles Chaldaïques *à Proclus*, Liège, 1999 [= *Kernos suppl.* 9], p. 143 ; G. Fowden, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind* = *Hermès l'égyptien. Une approche historique de l'esprit du paganisme tardif*. Traduit de l'anglais par J-.M. Mandosio, Paris, 2000, p. 301.

[126] Par exemple, A.D. Nock, Oracles théologiques, *REA* 30 (1928), p. 280–290 (p. 288).

[127] Voir M. Frede, Celsus Philosophus Platonicus, *ANRW* 36, 7 (1994), p. 5183–5213 (p. 5188–5191).

[128] Voir Origène, *Contre Celse* VIII 45.

[129] P. Batiffol, Oracula Hellenica, *Rbi* 13 (1916), p. 177–199 (p. 192–193).

eschatologique[130], il convient de revoir la datation suivie depuis P. Batiffol et d'admettre par la même occasion que, dès le règne d'Hadrien, époque à laquelle vécut très probablement le philosophe de Gadara[131], des particuliers prirent l'initiative de se rendre dans un centre oraculaire pour demander à Apollon de leur révéler une voie salutaire à suivre pour s'approcher de dieu. Les parallèles énumérés ci-dessus viennent par ailleurs conforter cette datation.

Pour quelles raisons venait-on poser à Apollon des questions d'ordre théologique au sein des sanctuaires d'Asie mineure ?

L'hypothèse généralement avancée par plusieurs commentateurs modernes consiste à lier l'apparition des oracles théologiques à ce qu'on appelle la « crise du III^e siècle ». Selon la plupart des historiens, l'Empire romain connut, en effet, au cours de ces décennies une profonde crise, qui fut entamée par l'assassinat de Sévère Alexandre en 235 et qui prit fin à l'avènement de Dioclétien en 284[132]. Longtemps, les historiens modernes avaient tout naturellement vu dans cette crise, décrite, il est vrai, par les écrivains de l'époque avec un pessimisme absolu, l'amorce de l'irrévocable déclin, puis de la chute, de l'Empire romain[133]. Ainsi, l'historien des religions F. Cumont trouva la cause de l'afflux massif des religions orientales en occident dans une double crise, marquée, d'une part, par l'effondrement de la religion traditionnelle et, d'autre part, par l'avènement et puis par le triomphe du christianisme[134]. Si l'on a abandonné aujourd'hui la description

---

[130] De cet avis est aussi C. Picard, Sur d'anciens et nouveaux oracles théologiques de Claros. À la mémoire d'H. Vitelli, *Aegyptus* 32 (1952), p. 3–9.

[131] Œnomaos serait contemporain d'Hadrien, et non à peine plus jeune que Porphyre comme on peut le lire dans la *Souda*, *sv*. Οἰνόμαος. Voir E. Zeller, *Geschichte der griechischen Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1909[4], vol. III, 1, p. 797 ; H.J. Mette, *sv*. Oinomaos, *RE* 17, 2 (1937), col. 2249–2251 ; H.W. Attridge, The Philosophical Critique of Religion under the Early Empire, *ANRW* II 16, 1 (1978), p. 45–78 (p. 56 n. 74) ; J. Hammerstaedt, Der Kyniker Oenomaus von Gadara, *ANRW* II 36, 4 (1990), p. 2834–2865 (p. 2835–2836).

[132] Voir, entre autres, M. Le Glay, *Rome. Gandeur et chute de l'Empire*, Paris, 1992, p. 245–325.

[133] Par exemple, E. Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, Londres, 1776 ; M.I. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Roman Empire*, Oxford, 1926 = *Histoire économique et sociale de l'Empire Romain*, Paris, 1988, p. 285–393 ; A. Alföldi, La grande crise du monde romain au III^e siècle, *AC* 7 (1938), p. 5–18. Pour une mise en place historiographique de ces ouvrages, voir J.-M. Pailler, La crise en thèmes . . . et en question, *Pallas Hors Série. L'empire romain de 192 à 325*, 1997, p. 131–140.

[134] F. Cumont, *Les religions orientales dans l'Empire Romain*, Paris, 1929[4]. Sur ces vues, voir J.-M. Pailler, Les religions orientales. Troisième époque, *Pallas* 35 (1989), p. 95–113 (p. 95–100).

tragique des balbutiements d'une décadence irrémédiable, on considère malgré tout que les années 235–284 ont été marquées par des crises multiples et graves, qui ont affecté tous les domaines de la vie publique, comme la politique, la stratégie militaire, l'économie et l'équilibre des classes sociales, mais également des sphères plus privées, comme les valeurs morales, la confiance dans l'avenir ou encore les croyances religieuses[135].

En 1965, E.R. Dodds publia un livre important dans lequel il transposa pour la première fois nettement la notion de crise politique et économique aux valeurs religieuses, à l'inconscient collectif et aux conditions psychologiques des citoyens de l'empire romain[136]. Aussi le savant britannique propose-t-il de relire à l'aune de la notion de crise du III^e^ siècle différents témoignages illustrant les préoccupations métaphysiques des païens et des chrétiens de l'Antiquité tardive. Dans le sillage de ses travaux sur l'irrationnalité dans la pensée grecque, E.R. Dodds constate que la période du III^e^ siècle est marquée par « le Retour de l'Irrationnel » et par une recrudescence particulière de la superstition populaire. Par « crainte de la liberté », les coutumes religieuses se seraient trouvées envahies de pratiques liées à la magie et à la sorcellerie[137]. Ces vues, novatrices pour l'époque, avaient été nourries des progrès de la psychanalyse anglo-saxonne[138]. Pour l'auteur, le comportement religieux des hommes peut alors s'expliquer par l'anxiété, ou plutôt la grande inquiétude, qui régnait en maître à cette époque, en tous lieux et dans toutes les classes de la population[139]. Il en conclut que le climat d'insécurité du III^e^ siècle a notamment engendré un besoin accrû de connaître l'avenir et fut, par conséquent, à l'origine de la reprise massive de l'activité

---

[135] Par exemple, M. Le Glay, J.-L. Voisin et Y. Le Bohec, *Histoire romaine*, Paris, 1994[2], p. 433–448 ; L. Pietri et J. Flamant, Crise de l'Empire romain et montée d'une nouvelle religiosité, *in* J.-M. Mayeur *et al.*, *Histoire du christianisme des origines à nos jours*. II. *Naissance d'une chrétienté (250–430)*, Paris, 1995, p. 9–39.

[136] E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge, 1965.

[137] E.R. Dodds, *The Greek and the Irrational*, Berkeley, 1959 = *Les Grecs et l'irrationnel*. Traduit de l'anglais par M. Gibson, Paris, 1965, p. 233–256. A.-J. Festugière parle aussi d'un « déclin du rationalisme », voir A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*. I. *L'astrologie et les sciences occultes*, Paris, 1950, p. 1–18.

[138] Voir G. Cambiano, Eric Dodds entre psychanalyse et parapsychologie, *RHR* 208 (1991), p. 3–26.

[139] E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge, 1965, p. 3, 41, 57, 106.

oraculaire, que l'on observe à partir de l'époque de Marc-Aurèle. Les révélations divines se multiplièrent donc tout simplement parce que la demande d'oracles augmenta. Au nombre de ces révélations, E.R. Dodds évoque brièvement des oracles « doctrinaux », parmi lesquels il compte l'oracle de Théophile[140].

Les thèses d'E.R. Dodds sur l'irrationnel et l'anxiété au III^e^ siècle induisent donc que les oracles théologiques d'Apollon ont été produits pour répondre à des angoisses liées à une insécurité matérielle ainsi qu'à une perte de valeurs morales. Déjà ébauchée par L. Robert[141], cette interprétation psychologique récolta un vif succès auprès des commentateurs modernes et prévaut encore de nos jours pour expliquer la multiplication des oracles théologiques à l'époque impériale[142]. Le même type d'argument a d'ailleurs été avancé pour expliquer le succès des oracles égyptiens à l'époque romaine[143].

Pourtant, les recherches récentes tendent à montrer qu'il convient de minimiser les effets de la crise politique du III^e^ siècle sur la vie quotidienne. Soulignant le caractère constructif et créatif de ces années difficiles, les travaux de P. Brown ont largement contribué à remettre en cause le concept de cette crise, qui aurait fait déferler sur l'Empire romain une vague d'irrationalité et de superstition[144]. Tout

---

[140] E.R. Dodds, *Ibid.*, p. 57 : « No doubt much of the increasing demand for oracles simply reflects the increasing insecurity of the times. . . . 'Doctrinal' oracles of this novel sort were a feature of the time. »

[141] L. Robert, Trois oracles, p. 593–594.

[142] Sur l'anxiété, voir, par exemple, H.W. Parke, *Greek Oracles*, Londres, 1967, p. 141 ; H.D. Saffrey, La théurgie comme pénétration d'éléments extra-rationnels dans la philosophie grecque tardive, *in Wissenschaftliche & außerwissenschaftliche Rationalität. Referate und Texte des 4. Internationalen Humanistichen Symposiums 1978*, Athènes, 1981, p. 153–169 (p. 168) ; P. Veyne, Une évolution du paganisme gréco-romain : injustice et piété des dieux, leurs ordres ou « oracles », *Latomus* 45 (1986), p. 259–283 (p. 269) ; S. Pricoco, L'oracolo teologico, *in* A. Garzya (éd.), *Metodologie della ricerca sulla tarda antichità. Atti del primo convegno dell'Associazione di studi tardoantichi*, Naples, 1989, p. 267–285 (p. 273). Sur la « prolifération de l'irrationnel » à cette époque, voir notamment M. Le Glay, J.-L. Voisin et Y. Le Bohec, *Histoire romaine*, Paris, 1994², p. 508–509 : « L'attrait de l'irrationnel n'épargnait personne et se répandait jusqu'au plus haut niveau de l'État et de la société : l'empereur lui-même vivait en permanence dans la peur ; il faisait interdire de tirer son horoscope, sous peine de mort ! Et Julien, un intellectuel s'il en fut, croyait en la théurgie . . . » (citation p. 509).

[143] Voir D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton, 1998, p. 175–176, 196.

[144] P. Brown, *The Making of Late Antiquity*, Harvard, 1978 = *Genèse de l'Antiquité tardive*. Traduit de l'anglais par A. Rousselle, Paris, 1983, p. 37, 46, 67, *etc.*

d'abord, le chercheur irlandais propose de renoncer à ce qu'on pourrait appeler la « rhétorique du changement », au moyen de laquelle d'éminents spécialistes de l'Antiquité avaient souvent tenté de réduire les traits marquants de la civilisation aux symptômes de l'effondrement futur de l'Empire romain. Dans le même ordre d'idées, P. Brown rejette également l'affirmation selon laquelle une situation politique et sociale désespérée entraîne d'emblée des conceptions religieuses empreintes de pessimisme et d'angoisse[145], s'opposant ainsi clairement à la théorie sociologique véhiculée depuis É. Durkheim, selon laquelle les catégories de la pensée reflètent relativement fidèlement les catégories sociales.

Pour P. Brown, il est grand temps de ne plus utiliser cette notion de crise comme un passe-partout permettant de justifier toute émergence de nouveaux traits distinctifs dans la religion[146]. Aussi l'auteur propose-t-il de relire la religion du II^e^ au IV^e^ siècle non plus en termes de décadence, ni même de crise, mais bien de l'envisager comme un renouveau du paganisme extrêmement vivace, comme un changement de « style » d'expérience religieuse.

Par ailleurs, H.D. Saffrey a fourni une autre hypothèse pour expliquer l'apparition de ces révélations théologiques, en supposant une influence du judaïsme et du christianisme sur la religion païenne[147]. À l'instar de P. Athanassiadi et de M. Frede[148], il semble plus pertinent d'y voir une évolution parallèle des religions à cette époque. En effet, l'attitude des individus qui venaient soumettre un problème de théologie au dieu de la mantique peut s'expliquer si l'on situe ces questions dans l'évolution des courants spirituel et théologique tels qu'ils se développent dès le milieu du II^e^ et surtout au III^e^ siècle. Tout en spiritualisant leur conception du divin, les divers systèmes philosophiques et religieux, que ce soient les religions dites « païennes », le néoplatonisme, le judaïsme hellénisé ou encore les multiples facettes du christianisme en cours de structuration, tendent à envisager progressivement la révélation divine, bien mieux que le

---

[145] P. Brown, *Ibid.*, p. 13–14.

[146] P. Brown, *Ibid.*, p. 27.

[147] H.D. Saffrey, Les débuts de la théologie comme science (III^e^–VI^e^ siècle), *RSPh* 80 (1996), p. 201–220 (p. 203).

[148] P. Athanassiadi et M. Frede (éd.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999, p. 1–20.

raisonnement dialectique, comme le moyen privilégié pour atteindre la vérité[149].

Certains philosophes de la « renaissance platonicienne » du II^e siècle témoignent déjà de l'introduction dans leurs théories philosophiques du rôle des révélations divines dans la quête de salut. Plutarque annonçait déjà que « le dieu n'est pas moins philosophe que devin » (οὐχ ἧττον ὁ θεὸς φιλόσοφος ἢ μάντις)[150]. Théon de Smyrne compara systématiquement la philosophie platonicienne aux différents degrés de l'initiation aux mystères[151]. Lorsque Maxime de Tyr s'interroge sur la nature du divin chez Platon, il est même prêt à s'en remettre aux enseignements que lui dévoileraient les oracles des dieux : τί ποτέ ἐστι τὸ θεῖον κατὰ Πλάτωνα . . . εἴθε μοι μαντεῖον ἦν ἓν Διὸς ἢ Ἀπόλλωνος, οὐ λοξὰ χρησμῳδοῦν οὐδὲ ἀμφίβολα (« Ah ! que n'ai-je à consulter quelque oracle, qu'il soit de Zeus ou d'Apollon, pourvu qu'il voulût répondre d'une manière ni obscure ni ambiguë. » Trad. H.-D. Saffrey)[152].

Plus que la crise politique de l'époque, ce serait l'idée selon laquelle seules les entités divines sont à même de divulguer à l'homme les secrets du monde divin, qui a provoqué au sein de l'élite intellectuelle une vaste demande de révélations divines. Ce besoin croissant d'oracles a donné lieu, d'une part, à la constitution de recueils d'anciens oracles, auxquels on conférait un sens providentiel nouveau et, d'autre part, à l'apparition de nouvelles collections d'oracles fictifs, d'emblée rassemblés en un corpus parfait[153]. Aussi a-t-on vu se constituer à cette époque les révélations hermétiques, les *Oracles sibyllins* et surtout les *Oracles chaldaïques*, desquels les philosophes néoplatoniciens partiront pour expliquer toute vérité philosophique.

Pour communiquer avec la divinité, on pouvait donc solliciter des

---

[149] Sur cette évolution, voir notamment, G. Fowden, Late Antique Aaganism Reasoned and Revealed, *JRS* 71 (1981), p. 178–182 ; P. Athanassiadi, Philosophers and Oracles : Shifts of Authority in Late Paganism, *Byzantion* 62 (1992), p. 45–62 ; H.D. Saffrey, Les débuts de la théologie comme science (III-VI^e siècle), *RSPh* 80 (1996), p. 201–220.

[150] Plutarque, *L'E de Delphes* 385b.

[151] Théon de Smyrne, p. 14, 17–16, 2 (Hiller).

[152] Maxime de Tyr, *Dissertationes* XI 2 et XI 6.

[153] Voir E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge, 1965, p. 53–57 ; M.P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*. II. *Die hellenistische und römische Zeit*, Munich, 1974[3] [= *Handbuch des Altertumswissenschaft.* 5, 2, 2], p. 478–485 ; G. Sfameni Gasparro, *Oracoli Profeti Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, Rome, 2002 [= *Biblioteca di Scienze Religiose.* 171], p. 54–60.

corpus littéraires de révélations tout établies et faire appel à la clairvoyance d'hommes saints, intermédiaires d'un nouveau genre entre l'homme et dieu[154]. Parallèlement, les gens de l'époque ont continué à se rendre dans les structures traditionnelles de révélation avec des questions reflétant des interrogations touchant à ce nouveau courant théologique païen. Ainsi, Apollon, que les Anciens considéraient depuis l'époque classique comme le prophète de Zeus[155], était tout désigné pour assumer un rôle novateur d'intermédiaire entre le dieu-père et les hommes.

L'idée d'une théologie fondée sur la révélation circulait, on le sait, de plus en plus dans les cercles restreints des philosophes et des théologiens. Le recours des particuliers à l'avis d'Apollon montre toutefois clairement que cette soif de vérité théologique révélée dépasse largement les cénacles des théoriciens de la religion pour devenir un objet de préoccupation pour tout un chacun.

Les points de théologie destinés à être ratifiés par l'oracle d'Apollon sont, eux aussi, le résultat de l'évolution du paganisme au cours des premiers siècles de notre ère. À la suite de la crise sceptique propre à la religion de la fin de l'époque hellénistique, s'est petit à petit développée une théologie plus dogmatique, davantage conforme à une religiosité intériorisée, réfléchie et livresque. Cette théologie païenne marquée par un changement de style d'expérience religieuse a progressivement élaboré la conception d'une divinité suprême et première, unique, inconnue, ineffable et indicible, avec laquelle l'homme ne peut espérer communiquer qu'au travers de multiples êtres intermédiaires[156].

---

[154] Sur la fonction du θεῖος ἀνήρ, voir P. Brown, The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity, *JRS* 61 (1971), p. 80–101 ; G. Fowden, The Pagan Holy Man in Late Antique Society, *JHS* 102 (1982), p. 33–59 ; G. Anderson, *Sage, Saint and Sophist. Holy Men and their Associates in the Early Roman Empire*, Londres – New York, 1992.

[155] Voir, par exemple, *Hymne homérique à Apollon* v. 292–293 ; Éschyle, *Euménides* v. 19 : Διὸς προφήτης δ' ἐστὶ Λοξίας πατρός « Loxias est le prophète de son père Zeus ».

[156] Voir notamment P. Batiffol, *Le catholicisme des origines à Saint Léon*. II. *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris, 1914, p. 188–200 ; A.D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, 1933, p. 99–137 ; H.I. Marrou, *Décadence romaine ou antiquité tardive ? III^e–IV^e siècle*, Paris, 1977, p. 42–52 ; H.D. Saffrey, *La théurgie comme pénétration d'éléments extra-rationnels dans la philosophie grecque tardive*, *in Wissenschaftliche & außerwissenschaftliche Rationalität. Referate und Texte des 4. Internationalen Humanistichen Symposiums 1978*, Athènes, 1981, p. 153–169

Cette affirmation généralisée de la suprématie d'une divinité caractérise particulièrement l'ambiance religieuse de l'époque[157]. D'une part, cette tendance va, dès l'époque de Sénèque, se marquer par l'affirmation que les multiples divinités du panthéon ne sont que des noms différents donnés à un seul dieu, dont ils en traduisent les différents aspects. D'autre part, les dieux traditionnels du paganisme vont petit à petit être assimilés à des êtres intermédiaires, anges et démons, qui assurent le lien entre le monde terrestre et le monde divin[158]. Ces notions, loin d'être spécifiques à un courant de pensée précis, sont largement répandues à partir du I^er^ siècle dans les divers courants de philosophie, au sein d'un monde où le code spirituel tend à s'unifier[159]. Rappelons finalement que ce nouveau type d'expérience religieuse se propage non seulement dans les cercles philosophiques mais qu'elle a également conquis les mentalités d'autres gens de l'époque, à tel point qu'on vint de tout l'Empire romain d'orient questionner Apollon à propos de son rang dans la hiérarchie divine, ou encore au sujet de la nature du dieu indicible, supérieur et unique.

II. Choix du sanctuaire

Pourquoi se rendait-on dans tel sanctuaire apollinien au détriment d'un autre ? Traditionnellement, les auteurs modernes ont répondu à cette question en supposant une spécialisation des différents centres oraculaires : Didymes aurait privilégié les consultations privées et limité son influence au territoire milésien, tandis que Claros se serait spécialisé dans les consultations officielles de cités venues de

---

(spéc. p. 167) ; P. Brown, *The Making of Late Antiquity*, Harvard, 1978 = *Genèse de l'Antiquité tardive*. Traduit de l'anglais par A. Rousselle, Paris, 1983, p. 1–20 ; P. Veyne, Une évolution du paganisme gréco-romain : injustice et piété des dieux, leurs ordres ou « oracles », *Latomus* 45 (1986), p. 259–283 ; L. Pietri et J. Flamant, Crise de l'Empire romain et montée d'une nouvelle religiosité, *in* J.-M. Mayeur *et al.*, *Histoire du christianisme des origines à nos jours*. II. *Naissance d'une chrétienté (250–430)*, Paris, 1995, p. 9–39.

[157] Voir S.R.F. Price, Homogénéité et diversité dans les religions à Rome, *ARG* 5 (2003), p. 180–197.

[158] Voir J.G. Cook, *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*, Tübingen, 2000 [= *Studies and Texts in Antiquity and Christianity*. 3], p. 234–237.

[159] Voir A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. II. *Le dieu cosmique*, Paris, 1949, p. 517 ; H.S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion*. I. *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes : Three Studies in Henotheism*, Leyde, 1990, p. 35–38 ; P. Athanassiadi, The Chaldean Oracles : Theology and Theurgy, *in* P. Athanassiadi et M. Frede (éd.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999, p. 149–183 (p. 177–182).

toute la partie orientale de l'Empire. Largement influencée par la nature des sources à notre disposition, cette présentation simplifiée ne résiste pourtant pas à l'analyse, puisque l'on a vu que l'on s'adressait tant à Claros qu'à Didymes, tantôt selon un mode civique, tantôt selon un mode privé.

Par ailleurs, pour rendre compte de l'ampleur de la répartition géographique de ses consultants, les spécialistes ont souvent avancé que le sanctuaire de Claros, qui fut florissant plus tardivement que celui de Delphes et celui de Didymes, avait pour clients des gens issus de centres de culture grecque de moindre importance ou de fondation récente. Selon une opinion largement répandue, le sanctuaire colophonien aurait de la sorte récupéré les consultants dont la cité n'avait pas de centre oraculaire qui lui fût propre ou qui n'avait pu tisser auparavant de lien avec d'autres sanctuaires, notamment au moment de sa fondation[160].

L'analyse de la signification historique des différents cercles géographiques et de la fréquence et de la composition des délégations de consultants permet d'établir des conclusions plus générales quant aux réseaux formés par la clientèle des deux sanctuaires apolliniens. La mise en évidence de ces différent réseaux conduit à affiner, si ce n'est à revoir complètement, ces assertions si souvent répétées.

1. Réseaux naturels

Tout d'abord, les sanctuaires de Claros et de Didymes étaient visités par des pèlerins issus de leur région. Ces consultants, qui se ren-

---

[160] Voir C. Picard, *Éphèse et Claros*, p. 694 : « La clientèle de Claros recrutait dans 'l'Europe barbare' » ; L. Robert, *Fouilles de Claros*, p. 25 ; G. Klaffenbach, Die Ausgrabungen in Klaros, *Altertum* 1 (1955), p. 214–230 (p. 228) ; H.W. Parke, *Greek Oracles*, Londres, 1967, p. 137–140 ; T.L. Robinson, *Theological Oracles*, p. 19–20 ; P. Debord, *Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie gréco-romaine*, Leyde, 1982 [= *EPRO*. 88], p. 19–20 ; H.W. Parke, *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Londres, 1985, p. 157 ; R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, p. 188 ; L. et J. Robert, *Claros* I, 1. *Décrets hellénistiques*, Paris, 1989, p. 6 ; J.R. Somolinos, Relaciones entre santuarios oraculares en época imperial, *in Actas del VII Congreso Español de Estudios Clásicos (Madrid, 20–24 de abril de 1987)*, III, Madrid, 1989, p. 287–293 (p. 290) ; H.W. Pleket, Tempel en Orakel van Apollo in Klaros, *Hermeneus* 66 (1994), p. 143–151 (p. 148) ; M. Dillon, *Pilgrims and Pilgrimage in Ancient Greece*, Londres – New York, 1997, p. 93 ; I. Rutherford, Tourism and the Sacred. Pausanias and the Traditions of Greek Pilgrimage, *in* S.E. Alcock, J.F. Cherry et J. Elsner (éd.), *Pausanias. Travel and Memory in Roman Greece*, Oxford, 2001, p. 40–52, 270–273 (notes) (p. 44).

daient en toute logique au sanctuaire oraculaire le plus proche, alimentaient des réseaux naturels de clients.

C'est ainsi qu'il n'est pas étonnant que les Milésiens, et plus précisément le personnel sacerdotal officiant dans l'enceinte même de Didymes, se soient adressés à l'oracle de leur dieu local à Didymes. Les oracles émis pour les citoyens de Milet ont alors été exposés dans le sanctuaire même de Didymes, participant de la sorte à la glorification de la cité et du sanctuaire qui lui était rattaché.

À Claros, même si la documentation n'en a pas gardé de trace, il ne faut pas exclure la possibilité selon laquelle les habitants de Colophon consultaient, comme par le passé, l'oracle de leur dieu. Par ailleurs, le réseau naturel de clients était également constitué de consultants issus de zones proches du sanctuaire clarien, à savoir, d'après nos sources, Chios, Pergame, Thyatire, Troketta, Kymè, Phocée, Smyrne, Éphèse, Aphrodisias, Bargasa, Amyzon, Tabai, Sébastopolis, Héraclée de la Salbakè, Laodicée du Lycos, Hiérapolis et peut-être encore une cité du bassin de l'Hermos. Pour les consultants de cette zone d'influence, il ne devait pas être exceptionnel de se rendre jusqu'au sanctuaire pour consulter l'oracle.

Cohérente sur le plan géographique, la clientèle formant ce réseau de proximité se caractérise par une attitude distincte vis-à-vis de la consultation de l'oracle clarien : les listes des délégations à Claros attestent en effet que, à la différence des autres consultants, la plupart des cités proches du sanctuaire ont envoyé des processions numériquement importantes, alignant entre une quinzaine et une trentaine de participants.

Par ailleurs, contrairement à la venue sporadique des délégations de cités éloignées, les consultants de ce réseau naturel se rendaient très fréquemment à Claros, et dans quelques cas, quasiment chaque année. Par exemple, on sait que Diogénianos et Moschas, provenant d'Héraclée de la Salbakè, attestés dans sept inscriptions de Claros, se sont rendus au moins vingt-neuf fois au sanctuaire colophonien au cours de leur carrière de chorège[161]. Des pèlerins phocéens, encore attestés dans dix-neuf listes, ont même enregistré à Claros deux venues de processions de Phocée durant la même année, en 184/5[162]. La

---

[161] J. et L. Robert, *La Carie*, n° 141 p. 208 (restitué) pour la 19e fois ; n° 143–144 p. 209 et n° 145 p. 209 pour la 6e fois ; n° 146 p. 210 pour la 16e fois ; n° 194 p. 381 pour la 21e fois ; n° 195 p. 382 pour la 29e fois.

[162] T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), n° 7 et 8 p. 50 (100e prytanie).

trentaine de listes de Laodicée du Lycos témoigne aussi bien de l'assiduité des consultants de la cité phrygienne. Le même personnage, Permissos fils de Nothippos, musicien et vainqueur des concours sacrés, est mentionné dans pas moins de neuf inscriptions de délégations[163]. Bien qu'elles soient moins bien documentées, d'autres cités cariennes, phrygiennes ou encore lydiennes se sont également rendues régulièrement à Claros. Ainsi, la cité de Tabai, en Carie, est attestée seize fois à Claros et L. Robert a annoncé qu'une trentaine de listes de Chios avaient été retrouvées dans les fouilles de Claros[164].

Contrairement à l'opinion commune, plusieurs de ces cités clientes de Claros avaient, par leur histoire, une relation privilégiée avec un autre sanctuaire apollinien, que ce soit Delphes ou Didymes, et, parfois, elles possédaient même un oracle d'Apollon dans leur enceinte. Par exemple, Laodicée du Lycos, cité phrygienne qui consulta régulièrement l'oracle de Claros au II^e^ siècle, rendait un culte à Apollon pythien, et ce dès la fondation de la ville par Antiochos II au milieu du III^e^ siècle av. n. ère[165]. D'après la tradition, l'établissement des colons aurait été sanctionné par un oracle, probablement delphique[166]. Le culte d'Apollon pythien y est attesté d'une part, par la présence de fêtes nommées *Pythia*[167], et, d'autre part, par la mention fréquente, dans les listes de Laodicée gravées à Claros, de prophètes d'Apollon pythien.

De même, le sanctuaire de Claros rendit aux habitants de Hiérapolis un oracle dans lequel le dieu clarien enjoint à la cité de lui dresser une statue. Or, on sait que la cité honorait déjà le dieu delphique, qui guida les colons lors de la fondation[168] : dédicaces et monnaies

---

[163] L. Robert, *Laodicée*, n° 8, 13–16 p. 299–303 ; T. Macridy, Altertümer von Notion, *JÖAI* 8 (1905), p. 164–165 n. II 1, l. 17 ; p. 167 n. III 2, l. 11 = respectivement L. Robert, *Laodicée*, n° 2, 9 p. 299–300 ; *SEG* 37 (1987), n° 962, l. 19 ; n° 968, l. 12.

[164] L. Robert, *Fouilles de Claros*, p. 24. Seuls neuf textes ont été à ce jour publiés, voir *supra* (p. 60).

[165] Voir J. Des Gagniers, Introduction historique, *in* J. Des Gagniers, P. Devambez, L. Kahil, R. Ginouvès, *Laodicée du Lycos. Le nymphée. Campagnes 1961–1963*, Québec-Paris, 1969, p. 1–11 (p. 2) ; L. Robert, *Laodicée*, p. 251–252, 295–296.

[166] Voir l'oracle rapporté par Stéphane de Byzance, *sv.* Λαοδίκεια. L'origine delphique de cet oracle est proposée par L. Robert, *Laodicée*, p. 295.

[167] À Delphes, une inscription agonistique atteste la présence à Laodicée de fêtes nommées *Asklèpieia Pythia* (*FD* III 1, 550). Voir L. Robert, Études d'épigraphie grecque, *RPh* 54 (1930), p. 25–60 (p. 53–55) = *OMS* II (1969), p. 1125–1160.

[168] T. Ritti, *Hierapolis. Scavi e ricerche*. I. *Fonti letterarie ed epigrafiche*, Rome, 1985 [= *Archaeologica*. 53], p. 109.

du II^e^ et III^e^ siècles témoignent de la dévotion des Hiérapolitains à Apollon, soit *pythios*, soit *archégétès*, à l'époque impériale[169]. En outre, la ville d'eau était également dotée d'un oracle local, présidé par Apollon *Kareios* (voir *supra*)[170].

Si l'on voit Laodicée du Lycos et Hiérapolis consulter Claros en dépit de leur dévouement pour le sanctuaire delphien, les autorités de Chios envoyaient fréquemment des représentants au sanctuaire colophonien tout en étant liées avec Didymes par leur passé : la cité, alliée de Milet à l'époque classique, figure également dans la liste de celles qui consacrèrent des offrandes au sanctuaire didyméen à l'époque hellénistique[171]. Cet attachement au sanctuaire milésien n'a pas empêché les habitants de Chios de se rendre très régulièrement à Claros durant tout le II^e^ siècle. Par ailleurs, on sait que la cité de Pergame s'est adressée aux deux sanctuaires, Claros et Didymes, à la même époque : en effet, une liste de délégation a enregistré la venue à Claros d'une délégation pergaménienne, tandis qu'au milieu du II^e^ siècle, l'on a fait graver dans l'Asclépieion un oracle de Didymes rendu à la cité de Mysie à propos de Marcellus et Rufinus.

Enfin, formé d'un nombre considérable de « vieilles » cités grecques, telles Éphèse, Pergame, Smyrne, Aphrodisias, Chios, Phocée, le réseau naturel des clients de Claros ne valide pas non plus l'assertion répandue selon laquelle les cités grecques traditionnelles, qui avaient tissé au préalable un lien avec les sanctuaires de Delphes ou de Didymes, ne se sont pas adressées à l'oracle de Claros.

Ajoutons encore que, même s'il reste difficile de le démontrer, l'attitude des consultants appartenant au réseau de proximité se modifia probablement au gré de l'internationalisation des fréquentations du sanctuaire de Claros. Aussi proposera-t-on l'hypothèse selon laquelle la venue massive de pèlerins issus de tout l'Orient romain introduisit des changements dans la façon dont les consultants habitués envisageaient la consultation de l'oracle. C'est ainsi que l'on peut supposer que la pratique d'enregistrement des délégations à Claros fut peut-être mise en place lors de l'arrivée sur la scène colophonienne de nombreuses personnes liées au pouvoir romain.

---

[169] T. Ritti, *Ibid.*, p. 83 et n. 58.
[170] Tite-Live XXXVIII 13, 1.
[171] *I.Didyma* 464, l. 8 ; 475, l. 11.

2. Réseaux politiques

Au-delà des réseaux naturels, d'autres réseaux de clients des sanctuaires oraculaires se sont constitués, non pas en raison de leur situation géographique, mais davantage en fonction d'un enjeu politique.

En ce qui concerne la clientèle de Didymes, il convient tout d'abord de revoir l'affirmation selon laquelle le sanctuaire didyméen n'était visité que par des consultants privés, habitant le territoire milésien. En effet, si l'on tente de se dégager de l'état de conservation de la documentation, les sources nous apprennent que, durant les trois premiers siècles de n. ère, un certain nombre de consultants étrangers se rendirent aussi à Didymes pour consulter l'oracle d'Apollon. Il s'agit de gens issus de cités de Rhodes, de Pergame, de Cyzique, et peut-être d'Héraclée du Latmos. Deux de ces cités avaient déjà établi un lien avec le sanctuaire didyméen à l'époque hellénistique et il y a fort à parier qu'elles furent également clientes de l'oracle dès cette époque. En effet, tant Cyzique, colonie milésienne fondée dans la première moitié du VII^e^ siècle[172], que Rhodes, où une inscription sur un bouclier du I^er^ s. av. n. ère atteste la venue à Didymes d'un théore camiréen[173], sont répertoriées dans les inventaires d'offrandes du III^e^ siècle av. n. ère[174]. Au cours des siècles, les deux cités ont donc entretenu un rapport privilégié avec le sanctuaire oraculaire de Didymes, au moins depuis le III^e^ siècle avant n. ère jusqu'aux II^e^ et III^e^ siècles de n. ère.

Dans le même esprit, bien qu'attribué à Claros par L. Robert[175], l'oracle gravé à Kios, autre colonie milésienne qui figure également

---

[172] D. Magie, *RRAM*, p. 81, 901 ; N. Ehrhardt, *Milet und seine Kolonien. Vergleichende Untersuchung der kultischen und politischen Einrichtungen*, Francfort sur le Main, 1983, p. 40–42 ; V.B. Gorman, *Miletos, the Ornament of Ionia. A History of the City to 400 B.C.E.*, Ann Arbor, 2001, p. 246.

[173] *BMusInsc* II 353 = *IG* XII 701. Voir L. Robert, *rec.* « Theodor Wiegang : Didyma. 2 Teil : Die Inschriften. Bearb. von Albert Rehm, hrsg. von Richard Harder », *Gnomon* 31 (1959), p. 657–674 (p. 662)

[174] Pour Rhodes : *I.Didyma* 475, l. 32. Pour Cyzique : *I.Didyma* 432, l. 6 ; 433, l. 7 ; 444, l. 2 ; 452, l. 3 ; 453, l. 5 ; 463, l. 17 ; 464, l. 10 ; 468, l. 8 ; 471, l. 7 ; 475, l. 17 ; 478, l. 2. Voir B. Haussouiller, *Études sur l'histoire de Milet et du Didymeion*, Paris, 1902, p. 210, 228 ; L. Robert, *rec.* « Theodor Wiegang : Didyma. 2 Teil : Die Inschriften. Bearb. von Albert Rehm, hrsg. von Richard Harder », *Gnomon* 31 (1959), p. 657–674 (p. 668–669) = *OMS* III (1969), p. 1622–1639 (p. 1633–1634) ; W. Günther, *Das Orakel von Didyma in hellenistischer Zeit. Eine Interpretation von Stein-Urkunden*, Tübingen, 1971 [= *MDAI(I)*. 4], p. 124–127.

[175] L. Robert, *Laodicée*, p. 337.

parmi les cités qui consacrèrent des offrandes au sanctuaire didyménien[176], pourrait dès lors très bien provenir de Didymes, prolongeant ainsi les liens établis entre la colonie et le sanctuaire rattaché à la cité mère, Milet.

Dans le cas de la consultation pergaménienne, il semble, si l'on accepte le rapprochement de l'oracle de l'*Anthologie* de celui qui a été gravé à l'Asklepieion à propos de la sépulture de Rufinus, que les autorités de Pergame se seraient rendues auprès du même Apollon didyméen que celui à qui leur illustre citoyen, Rufinus, s'était déjà adressé.

Pour conclure, comme en témoignent les inscriptions trouvées à Cyzique et à Pergame, il est fort probable que les oracles de Didymes rendus aux étrangers étaient, comme ceux de Claros, ramenés par les consultants dans leur cité et gravés sur place. Aussi le tableau de la clientèle de l'oracle d'Apollon didyméen à l'époque impériale ne résiste-t-il pas au schéma traditionnel proposé par les auteurs modernes, selon lesquels il n'y a guère eu de consultants étrangers à Didymes.

Quant à la clientèle de Claros, un réseau plus large de consultants, dont la venue ne peut en aucun cas s'expliquer par leur proximité avec le sanctuaire clarien, s'est aussi progressivement formé au-delà du réseau naturel. Contrairement aux consultants des cités proches de Colophon, les pélerins venus de contrées lointaines ne faisaient le voyage jusqu'au sanctuaire clarien que rarement, exception faite des délégations d'Iconion, attestées onze fois à Claros[177], et en nombre réduit.

C'est ainsi que n'apparaît qu'une seule fois dans les inscriptions clariennes la venue de consultants de Corinthe, Kydonia, Stobi, Charax, Thasos, Ainos, Périnthos, Plotinopolis, Deultum, Marcianopolis, Odessos, Dionysopolis, Olbia, Aizanoi, Dorylée, Miros, Nicée, Nicomédie, Apamée Myrleia, Creteia Flaviopolis, Caisareia Germanikè, Apollonia et Antioche de Pisidie, Césarée de Cappadoce, Hydè,

---

[176] *I.Didyma* 427, l. 6. Voir N. Ehrhardt, *Milet und seine Kolonien. Vergleichende Untersuchung der kultischen und politischen Einrichtungen*, Francfort sur le Main, 1983, p. 47–48 ; V.B. Gorman, *Miletos, the Ornament of Ionia. A History of the City to 400 B.C.E.*, Ann Arbor, 2001, p. 247.

[177] D'après L. Robert, Un oracle à Syedra, les monnaies et le culte d'Arès, *in* L. Robert, *Documents de l'Asie mineure méridionale. Inscriptions, monnaies et géographie*, Genève – Paris, 1966, p. 91–100 (p. 96).

Néocésarée. D'autres cités éloignées de Colophon, comme Amaseia, Sagalassos et Hiérapytna, ont enregistré leurs venues à deux ou trois reprises.

Souvent, le représentant officiel de ces cités éloignées s'était rendu seul au sanctuaire colophonien : un seul θεοπρόπος est mentionné dans les processions en provenance de Dionysopolis[178] et d'Odessos[179] sur la côte occidentale du Pont, de Stobi et de Charax en Macédoine[180], de Césarée en Cappadoce[181] ou de Sagalassos en Pisidie[182]. Dans d'autres cas, la procession est limitée à un couple de θεοπρόποι, comme pour Plotinopolis[183], Amisos[184], Néocésarée[185], Miros[186].

On l'a vu, la venue au sanctuaire de Claros de ces consultants éloignés a souvent été expliquée par l'absence de liens préalables tissés avec un centre oraculaire. Pourtant, il convient de revoir l'idée selon laquelle une cité ne consultait qu'un sanctuaire, qui se réservait jalousement l'exclusivité de sa clientèle. Il apparaît de la sorte que, si elles restent fidèles à l'Apollon qui fut à l'origine de leur fondation, les cités ont consulté d'autres sanctuaires et parfois plusieurs à la même époque. Une inscription sur l'exèdre sud-est de Claros atteste que les Thasiens ont envoyé des délégués au sanctuaire colophonien dans la première moitié du II^e^ siècle[187]. Or, l'histoire de la cité a, dès les origines, été associée à l'Apollon pythien : au début du VII^e^ siècle, la fondation de la cité, menée par Télésiclès de Paros, le père d'Archiloque, a été encouragée par un oracle du dieu de Delphes[188].

---

[178] T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), n° 15 p. 50.

[179] T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), n° 16 p. 51.

[180] T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), n° 20 p. 52 = J. Wiseman, Gods, war and plague in the time of the Antonines, *in* J. Wiseman (éd.), *Studies in the Antiquities of Stobi* I, Belgrade, 1973, p. 164 n° 4, fig. 86.

[181] T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), n° 26 p. 54 : un θεοπρόπος.

[182] T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), n° 31 p. 55 : un θεοπρόπος.

[183] *SEG* 37 (1987), n° 970.

[184] *OGIS* 530.

[185] T. Macridy, Altertümer von Notion, *JÖAI* 8 (1905), p. 165 n. I 2.

[186] *Bull.ép.* 1972 n° 461, en 147/8.

[187] Voir C. Picard, *Éphèse et Claros*, p. 203 n. 7 ; C. Dunant et J. Pouilloux, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos*. II. *De 196 à la fin de l'Antiquité*, Paris, 1958 [= *Études thasiennes*. 5], p. 127.

[188] Œnomaos F 16 (Hammerstaedt) = Eusèbe, *Préparation évangélique* VI 7, 8 : « Annonce aux Pariens, Télésiclès, que je t'ordonne de fonder dans l'île brumeuse

On sait que la cité a encore envoyé à deux reprises, dans le courant du V^e^ siècle, des délégués interroger l'Apollon pythien à propos de la statue du célèbre boxeur local, Théagénès[189]. Au moins dès le VI^e^ siècle, un sanctuaire situé le long du rempart thasien a d'ailleurs été dédié à l'Apollon pythien[190].

D'autres membres du réseau politique de la clientèle de Claros proviennent de cités fondées par Milet et avaient donc la possibilité de se rendre à Didymes, comme Parion, Amisos, ainsi que de cités situées sur la côte nord et ouest du Pont-Euxin, comme Anchialos, Olbia, Tomis, Odessos[191]. Ces dernières développèrent tout au long de leur histoire le culte d'Apollon, et plus spécifiquement celui d'Apollon *delphinios* ou *didymeus*[192]. Alors qu'ils doivent la fondation de leur cité également à des colons milésiens et que, à la fin du III^e^ et que, durant le II^e^ siècle av. n. ère, ils ont consulté l'oracle de Delphes à trois reprises[193], des citoyens de Cyzique se sont vraisemblablement rendus à Claros, comme le leur avait prescrit au II^e^

---

une ville que l'on voie de loin. ». Voir I. Malkin, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leyde – New York, 1987 [= *SGRR*. 3], p. 56–59.

[189] Théagénès était un boxeur et pancratiaste thasien du début du V^e^ siècle av. n. ère ; des statues furent élevées en son honneur à Delphes ainsi qu'à Olympie. Voir Pausanias VI 11, 2–9 et Œnomaos F 2 (Hammerstaedt) = Eusèbe, *Préparation évangélique* V 34, 13.

[190] Y. Grandjean et F. Salviat, Travaux de l'École française en Grèce en 1994 : Thasos, *BCH* 119 (1995), p. 661–696 (p. 667) ; D. Viviers, Thasos, *in* E. Greco (éd.), *La città greca antica. Istituzioni, società e forme urbane*, Rome, 1999, p. 221–250 ; Y. Grandjean et F. Salviat, *Guide de Thasos*, École Française d'Athènes – Paris, 2000[2] [= *Sites et monuments*. 3], p. 110–112.

[191] Voir C.M. Danov, Philippopolis, Serdica, Odessos. Zur Geschichte und Kultur der bedeutendsten Städte Thrakiens von Alexander d. Gr. bis Justinian, *ANRW* II 7, 1 (1979), p. 241–300 (Odessos p. 297–298) ; N. Ehrhardt, *Milet und seine Kolonien. Vergleichende Untersuchung der kultischen und politischen Einrichtungen*, Francfort sur le Main, 1983, p. 36–37 (Parion), 58–60 (Amisos), 62–64 (Anchialos), 64–70 (Tomis), 75–79 (Olbia) ; V.B. Gorman, *Miletos, the Ornament of Ionia. A History of the City to 400 B.C.E.*, Ann Arbor, 2001, p. 245–255.

[192] W. Burkert, Olbia and Apollo of Didyma : a New Oracle Text, *in* J. Solomon (éd.), *Apollo. Origins and Influences*, Tucson – Londres, 1994, p. 49–60 ; L. Dubois, *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont*, Genève, 1996 [= *EPHE Sciences historiques et philologiques* III. *Hautes études du monde gréco-romain*. 22], p. 148–154 ; Z. Goceva, Organization of Religious Life in Odessos, *Kernos* 9 (1996), p. 121–127 ; Ead., Le culte d'Apollon dans les colonies grecques de la côte ouest-pontique, *Kernos* 11 (1998), p. 227–234 = *EGRB* 1998 n° 96.

[193] *FD* III 3, 342 et *IG* XI, 2 1298 = *Syll.*[3] 1158 ; *FD* III 3, 343 ; *FD* III 3, 344. Voir L. Robert, Documents d'Asie mineure, *BCH* 102 (1978), p. 396–543 (p. 460–467) ; R. Merkelbach, Das Delphische Orakel für Kyzikos, *ZPE* 34 (1979), p. 70 = *Philologica. Ausgewälte Kleine Schriften*, Stuttgart – Leipzig, 1997, p. 275–276.

siècle de n. ère l'oracle d'Ammon à Siwa, en Libye[194]. Vers la même époque, à la fin du II^e^ ou au début du III^e^ siècle, on a fait graver un oracle didyméen dans l'enceinte même de Cyzique (voir ci-dessus).

Puisque ces exemples ne valident pas l'explication fondée sur l'absence de rapports entre la clientèle de Claros et les sanctuaires apolliniens traditionnels, il convient de rendre compte autrement du succès de l'oracle clarien auprès de ces consultants venus des confins de la partie orientale de l'Empire.

C'est davantage un enjeu politique de taille qui explique la formation de ce réseau élargi, conditionné par l'intérêt porté par le pouvoir romain au sanctuaire colophonien. En effet, très tôt privilégié par l'autorité impériale, le sanctuaire de Claros est devenu un lieu de pèlerinage prisé pour une multitude de consultants, qui, influencés par l'attitude bienveillante des dépositaires du pouvoir romain, y faisaient graver leur nom et rendaient de la sorte publique leur venue à Claros à tous ceux qui s'y rendaient.

Parmi eux, on trouve tout d'abord de nombreux Romains provenant de colonies fondées par César comme Apamée Myrleia (Ἀπαμέων κολόνων ἐν Βειθυνίᾳ), qui est par ailleurs une fondation de Colophon[195], Parion (Παριανῶν κολωνείας)[196] et Corinthe, dont le statut de colonie n'est pas mentionné, mais dont la délégation est composée uniquement de citoyens romains[197] ; de colonies augustéennes, comme Iconium (Εἰκονέων κολώνων)[198], Antioche de Pisidie (κολωνείας

---

[194] R. Merkelbach et E. Schwertheim, Die Inschriften der Sammlung Necmi Tolunay in Bandırma. II. Das Orakel des Ammon für Kyzikos, *EA* 2 (1983), p. 147–154 = *SEG* 33 (1983), n° 1056 = *SGOst* II, 2001, n° 08/01/01, l. 12–13 v. 10–11.

[195] Voir G.M. Cohen, *The Hellenistic Settlements in Europe, the Islands, and Asia Minor*, Berkeley, 1995, p. 392–393.

[196] Voir P. Frisch, *Die Inschriften von Parion*, *IK* 23, Bonn, 1983, p. 73–77.

[197] T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), n° 27 p. 54–55. Sur le statut de Corinthe à l'époque impériale, voir J. Wiseman, Corinth and Rome, I : 228 B.C.–A.D. 267, *ANRW* II 7, 1 (1979), p. 438–548 (p. 497–535) ; D. Engels, *Roman Corinth. An Alternative Model for the Classical City*, Chicago – Londres, 1990, p. 16–21.

[198] Iconion est une colonie augustéenne, dont le statut fut étendu sous Hadrien à la cité juxtaposée, existant depuis le IV^e^ siècle a.C., voir D. Magie, *RRAM*, p. 456, 622 ; H. von Aulock, *Münzen und Städte Lykaoniens*, Tübingen, 1976 [= *Ist.Mitt.* 16], p. 51–59, 75–90 ; S. Mitchell, Population and the Land in Roman Galatia, *ANRW* II 7, 2 (1980), p. 1053–1081 (p. 1067).

'Αντιοχείας)[199] ; de cités où séjournent des colons, comme Apollonia de Pisidie[200] ; ou encore de Stobi, érigée en municipe par Vespasien[201].

Outre les colons romains, bon nombre des consultants de l'oracle clarien appartiennent à des cités grecques « nouvelles », hellénisées tardivement, bien souvent par l'entremise de l'installation du pouvoir romain[202]. On voit de la sorte se rendre à Claros des gens qui proviennent de cités fondées par Pompée ou, par la suite, fondées, refondées ou renommées par les empereurs romains, comme Néoclaudiopolis, refondation par Claude de Néapolis, cité fondée par Pompée[203], Sébastopolis en Carie, fondée par Auguste[204], ou encore Creteia Flaviopolis, refondée par Vespasien[205], et Caisareia Germanikè, vraisemblablement fondée sous César et appelée Germanikè en 17 en l'honneur de Germanicus[206].

Notons enfin que le réseau routier mis en place par les Romains en Asie mineure a certainement facilité, sinon guidé, le trajet des pèlerins vers Claros. Ainsi, la *Via Sebaste*, tracée sous Auguste dès la création de la province de Galatie, conduisait des cités clientes de l'oracle de Claros depuis les confins de l'Anatolie centrale, comme Césarée de Cappadoce, jusqu'à Iconion (et non loin Vasada et Hydè), Iulia (et non loin Sagalassos), Antioche de Pisidie et Apollonia, et puis jusqu'à Laodicée du Lycos, débouchant sur la vallée du Méandre, qui menait à Éphèse et, de là, au sanctuaire colophonien. De Laodicée du Lycos partait également une route qui pouvait relier facilement les consultants venus de Dorylée, Miros, Aizanoi, Yaliniz-Serai et puis Acmonia[207].

---

[199] Voir S. Mitchell, Geographical and Historical Introduction, *in* Id. et M. Waelkens (éd.), *Pisidian Antioch. The Site and the Monuments*, Londres, 1998, p. 1–18 (p. 8–14).

[200] Voir B. Levick, *Roman Colonies in Southern Asia Minor*, Oxford, 1967, p. 17 ; G.M. Cohen, *The Hellenistic Settlements in Europe, the Islands, and Asia Minor*, Berkeley, 1995, p. 287–289.

[201] Voir F. Papazoglou, *Les villes de Macédoine à l'époque romaine*, Paris, 1988 [= *BCH Suppl.* 16], p. 315–320.

[202] Sur le rôle de l'hellénisation dans la conquête de nouvelles contrées par Rome, voir M. Sartre, *L'Orient romain. Provinces et sociétés en Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 a.C.–235 p.C.)*, Paris, 1991, p. 174–176, 501–503.

[203] D. Magie, *RRAM*, p. 547 ; M. Sartre, *Le Haut-Empire romain. Les provinces de Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères*, Paris, 1997[2] [= *Nouvelle Histoire de l'Antiquité.* 9], p. 111.

[204] D. Magie, *RRAM*, p. 472.

[205] D. Magie, *RRAM*, p. 570 n. 11, p. 1429.

[206] D. Magie, *RRAM*, p. 497 n. 18, p. 1357, 1334 n. 14.

[207] Voir M. Christol et T. Drew-Bear, Bornes routières et géographie administrative en Asie Mineure sous les Antonins et les Sévères, *BSNAF* (1992), p. 338–348 ;

Dès lors, le seul phénomène de « tourisme religieux », lié à la ferveur des pèlerins aux II^e^ et III^e^ siècles[208], ne suffit plus pour expliquer le succès de Claros auprès des colons établis par César et Auguste et des élites des cités où l'hellénisme s'est implanté depuis peu. En effet, la constitution progressive de cette communauté nouvelle de clients rassemblait de fait autour d'un lieu de pouvoir fréquenté les différents pôles d'un Empire dont l'identité culturelle était en cours de structuration.

III. Enjeux de consultation

Outre les motifs affichés pour prendre l'avis d'Apollon, la consultation de l'oracle apportait au visiteur, par la même occasion, des avantages et privilèges connexes liés, de façon implicite, à sa venue au sanctuaire. Pour comprendre plus finement la portée de cet acte, il est essentiel d'envisager, à des niveaux différents, les enjeux que recouvraient les modes civiques et privés de consultation.

A. À l'intérieur de la cité

Au niveau de la cité, le processus de la consultation oraculaire jouait un rôle actif pour la consolidation du corps des citoyens. L'envoi à l'étranger d'un corps bien spécifique de spécialistes contribuait à procurer à la communauté de citoyens une identité mieux définie, qu'elle soit politique, religieuse ou culturelle. En outre, l'organisation de processions jusqu'au sanctuaire permettait de mêler les futurs jeunes citoyens à une activité menée au nom de l'ensemble de la communauté civique. Comme l'a bien montré R.M. Rogers à propos des processions de statues à Éphèse à la même époque[209], qui familiari-

---

S. Mitchell, *Anatolia. Land, Men, and Gods in Asia Minor*, I, Oxford, 1993, p. 70, 76–79 (+ map 5), 125 (fig. 24), 247 ; Id., Geographical and historical introduction, *in* S. Mitchell et M. Waelkens (éd.), *Pisidian Antioch. The Site and the Monuments*, Londres, 1998, p. 1–18 (p. 4) ; T. Drew-Bear, Map 62 Phrygia (1996), *in* R.J.A. Talbert, *Barrington Atlas of the Greek and Roman World. Map-by-map Directory*. II Princeton – Oxford, 2000, p. 957–975.

[208] Voir M. Sartre, *L'Orient romain. Provinces et sociétés en Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 a.C.–235 p.C.)*, Paris, 1991, p. 464.

[209] G.M. Rogers, *The Sacred Identity of Ephesos. Foundation Myths of a Roman City*, Londres, 1991. Voir aussi A. Chaniotis, Negotiating Religion in the Cities of the Eastern Roman Empire, *Kernos* 16 (2003), p. 177–190 (p. 187–198).

saient la jeunesse avec les traditions mythologiques et religieuses de la cité, l'entreprise de consultation oraculaire permettait elle aussi de rassembler les jeunes gens autour de référents culturels et religieux communs.

Une fois ramenées dans la cité de provenance des consultants, les paroles d'Apollon étaient gravées dans un lieu public, opération sanctionnée par décision du conseil, comme c'était le cas pour tout document officiel affiché par la cité. On sait de la sorte que l'oracle de Claros rendu aux citoyens de Pergame fut gravé sur des stèles, dont le nombre n'est pas précisé, placées sur l'agora ainsi que dans les sanctuaires, à la suite d'une décision de l'assemblée et du conseil ([ὸ]ν χρησμὸν ἔδοξεν τῆι βουλῆι καὶ τῶι δήμωι | τῆς μητροπόλεως τῆς Ἀσίας καὶ δὶς νεωκόρου πρώ|της Περγαμηνῶν πόλεως ἐν στήλαις ἀνα[γ]ράψαντας ἐπί | τε τῆς ἀγορᾶς καὶ τῶν ἱερῶν ἀναστῆσαι « oracle qu'il a plu au conseil et au peuple de la métropole d'Asie et de la cité des Pergaméniens, la première à être deux fois *néocore*, de graver sur des stèles et de placer sur l'agora et dans les sanctuaires »)[210]. Comme le suggéra L. Robert[211], les sanctuaires évoqués dans l'inscription devaient correspondre à chacune des divinités auxquelles l'oracle avait ordonné d'offrir des sacrifices et de chanter des hymnes, à savoir Zeus, Dionysos, Athéna et Asclépios. Ces précieuses informations sont les seules qui font une mention explicite de l'endroit où les autorités civiques ont préconisé de faire graver l'oracle d'Apollon.

D'autres inscriptions révèlent encore l'intervention du pouvoir civique dans l'érection de la stèle commémorative de la consultation de l'oracle, sans fournir de renseignements sur l'endroit précis où celle-ci devait figurer. Aussi l'oracle clarien de Caisareia Troketta fut-il enregistré au nom des habitants de la cité (l. 3–4 : Καισαρεῖ[ς] Τροκεττηνοὶ καθιέρωσα[ν] « les habitants de Caisareia Troketta ont dédié »), tandis que ce sont des particuliers qui fournissent l'argent nécessaire à l'érection de la statue (l. 5–12 : . . . χαρ[ι]|σαμένου τὸ ἀγρύριο[ν] | εἰς τὸν θεὸν καὶ τὴν βά|σιν Μειλήτου τοῦ Γλύ|κωνος Παφαγόνος | τοῦ ἱερέως αὐτοῦ, ὑπο|[σ]χομένου τὴν ἐργεπ[ι]|[σ]τασίαν Ἑρμογένους το[ῦ « son prêtre, Milétos, fils de Glykôn de Paphlagonie, ayant fourni l'argent pour la statue du dieu et la base et Hermogénos fils de . . . ayant permis la réalisation de la construction »)[212]. À

[210] *I.Pergamon* 324, l. 7–10 (Cat. 8).
[211] L. Robert, *Laodicée*, p. 305.
[212] *IGR* IV 1498 (Cat. 1).

Callipolis, en Chersonnèse de Thrace, c'est également l'assemblée qui, conformément aux prescriptions divines, s'est chargée de rendre public l'oracle du dieu de Colophon (ὁ δῆμος κατὰ χρησμόν)[213]. On sait encore qu'à Anchialos, en Thrace, l'érection de statues de dieux, prescrite par Apollon, revient à un sous-groupe de la cité, à savoir quatre tribus locales ([φ]υλα[ὶ] Ἐγεληὶς καὶ Ἡρωὶς καὶ Βα|[κχὶ ?]ς καὶ Τονζ[ηὶ]⟨ς⟩ ἀνέθηκαν τὰ | ⟨π⟩ροκεί⟨μ⟩ενα τῶν θεῶν ἀγάλ|⟨μ⟩ατα κατὰ χρηζμοὺς τοῦ | κυρί⟨ου⟩ Ἀπόλλωνος Κολοφω|νίου « Les tribus Egéleis et Heroïs et Ba[kchi]s et Tonzeis ont érigé les statues des dieux ici présentes conformément aux oracles du seigneur Apollon de Colophon »), tandis que l'intendance des travaux est confiée par le conseil à l'épimélète T. Flavius Anicetus (διὰ ἐπιμελητοῦ Τίτου | Φλαουίου ⟨Ἀ⟩νεικήτου διαδε|[ξ]αμένου τ[ὴ]⟨ν⟩ ἐπ⟨ιμ⟩έλειαν | τῶν [ἔργω]ν παρὰ τοῦ πα|τρ̣[ὸ]ς̣ ⟨Μ⟩[άρ]κου Φλα̣ουίου | Ἀ⟨νε⟩ικ[ήτ]ου κατὰ τὸ τῆς | ⟨κ⟩[ρα]τ[ίστης] βουλῆς | [δόγ]μα « lorsque T. Flavius Anicetus était épimélète, qui a succédé pour l'intendance des travaux à son père M. Flavius Anicetus, conformément à la décision du conseil tout puissant »)[214].

Mais, même si elle était officiellement destinée à profiter à la cité, la consultation oraculaire servait essentiellement les intérêts de particuliers, pour qui interroger le dieu au nom de la cité devenait bien vite un prétexte à des stratégies individuelles. En effet, les processions jusqu'aux sanctuaires de Claros et de Didymes contribuaient à mettre en valeur les qualités de ces pèlerins issus de l'élite locale ; et le prestige des consultants se voyait encore accru au retour triomphant de la délégation détentrice de la solution aux maux de la cité. Le pèlerinage jusqu'au sanctuaire permettait aux citoyens de se montrer dans un lieu très fréquenté et lié au pouvoir, d'y exposer leurs titres et fonctions et, du même coup, leurs liens avec des personnages prestigieux. Ils y faisaient éventuellement valoir leurs qualités ou prenaient des contacts politiques et professionnels.

À Didymes, les oracles rendus par leur Apollon fournissaient aux membres du clergé didyméen l'occasion idéale pour afficher, en même temps que les vers divins, leurs fonctions ainsi que leur noble ascendance. Par exemple, T. Flavius Ulpianus profita de la publication

[213] *I.Sestos* 11 (Cat. 7).
[214] *IGBulg* I² nº 370, l. 3–8 et 8–15 (Cat. 3).

d'une réponse d'Apollon pour se glorifier d'être le neveu du célèbre Aelianus Poplas[215]. Comme c'est le cas des inscriptions commanditées par la prêtresse Alexandra et par les prophètes Damianos et T. Flavius Ulpianus[216], plusieurs oracles destinés à la même personne étaient parfois gravés ensemble, après coup, sur un même bloc, manifestement destinés à illustrer les qualités de celui qu'ils évoquaient. On sait encore qu'au début du III^e^ siècle, deux frères milésiens, M. Aurelius Hermeias et M. Aurelius Minnion, firent graver dans leur cité l'oracle par lequel leur mère Satorneila avait été désignée comme prêtresse à vie d'Athéna Polias[217]. Ainsi, l'enregistrement sur la pierre des prescriptions oraculaires et leur exposition en un lieu public, que ce soit à Didymes, dans le sanctuaire même, ou sur le territoire de Milet, participaient à la valorisation des membres de l'élite sacerdotale de Didymes ainsi que de leur famille.

À Claros, l'émission d'oracles et l'enregistrement des noms des pèlerins contribuaient aussi à la mise en valeur des consultants. Tout d'abord, la venue à Claros de professionnels en tout genre, musiciens, professeurs de chants, ou compositeurs d'hymnes, leur fournissait l'opportunité de faire valoir leurs compétences et d'entretenir la célébrité grâce à laquelle ils avaient été choisis par les leurs pour constituer la procession.

Par ailleurs, le soin accordé à définir le titre des *theopropoi* lors de l'enregistrement de la délégation est aussi révélateur du rôle de première importance et du prestige dont jouissaient ceux qui étaient destinés à consulter l'oracle. Une fois, le qualificatif « divin » (θεῖος) fut même accordé à P. Aelius Lucius, responsable d'une procession de Laodicée du Lycos[218]. Une inscription clarienne précise encore qu'un particulier, le laodicéen Adrastos fils d'Artémidôros, prit en charge à ses frais l'érection de la stèle commémorative[219].

Dans certains cas, la documentation attribue explicitement aux représentants le privilège de recueillir l'oracle divin. En 149–150, Aristodémos, citoyen de Charax, « récolta les oracles et fut initié »

---

[215] *I.Didyma* 277, l. 4–5 (Cat. 26) : κ(αὶ) θείου Αἰλιανοῦ Πο|πλᾶ.

[216] Voir *I.Didyma* 496 A–B, 277 et 504 (Cat. 26, 29, 30).

[217] P. Herrmann, Athena Polias in Milet, *Chiron* 1 (1971), p. 291–298 (Cat. 47).

[218] T. Macridy, Altertümer von Notion, *JÖAI* 8 (1905), p. 167 n. III 1, l. 11–12 = L. Robert, *Laodicée*, n° 6 p. 299 : Πο(πλίῳ) Αἰλίῳ Λυκίῳ τῷ θείῳ | τῷ πεμφθέντι θεωρῷ.

[219] L. Robert, *Laodicée*, n° 15 p. 301 : Ἄδραστος Ἀρτεμιδώρου Λαοδικεοὺς τὴν στήλην ἐκ τῶν ἰδίων ἀνέθηκεν.

(ἔλαβε | χρησμοὺς καὶ | ἐμυήθη)[220]. Les délégués de Néocésarée, quant à eux, « consultèrent l'oracle après avoir été initiés et introduits (dans le temple) » (μυηθέντες καὶ ἐνβατεύσαντες | ἐχρήσαντο)[221]. Finalement, après restitution, l'introduction à l'oracle de Claros gravé à Pergame attesterait également que les délégués recueillirent les vers divins après avoir été initiés et introduits dans le temple (μυ]ηθέντες καὶ ἐμβα| [τεύσαντες ἐχρήσαντο καὶ παρέλαβον τ]ὸν ὑπογεγραμμένον | [---] αἷον χρησμόν)[222].

Dans les trois exemples, à la prise d'oracles proprement dite est associée l'initiation des délégués officiels aux mystères clariens (voir *infra*). D'autres représentants des cités de Lappa, de Stobi, d'Odessos, de Dionysopolis et d'Amisos sont encore connus pour avoir été initiés lors de rites mystériques à Claros[223] : une inscription inédite d'une délégation d'Amaseia montre qu'exceptionnellement, cinq jeunes compagnons ont également pu « être initiés devant la divinité grâce au fait que le *theopropos* était honorable et aimé du dieu » (ἐμυήθησαν τῶι θεῶι διὰ τὸ φιλότειμον καὶ φιλόθεον τοῦ θεοπρόπου) et qu'il a lui-même été initié en même temps qu'eux (τοῦ θεοπρόπου, συνμυηθέντος καὶ | αὐτοῦ)[224]. On peut déduire de ces formules laconiques qu'en temps normal, les délégués devaient être les seuls à pouvoir pénétrer dans le labyrinthe sous-terrain du temple qui mène à l'adyton[225].

Un dernier élément confirme encore l'aura religieuse dont pouvaient s'enorgueillir les théores : dans certains oracles clariens, il arrive qu'Apollon s'adresse à un personnage au singulier, en l'occurrence

---

[220] F. Papazoglou, *Les villes de Macédoine à l'époque romaine*, Paris, 1988 [= *BCH Suppl.* 16], p. 216, l. 13–18.

[221] T. Macridy, Altertümer von Notion, *JÖAI* 8 (1905), p. 165 n. I 2, l. 10–11.

[222] *I.Pergamon* 324, l. 4–6 (Cat. 8).

[223] Pour Lappa, T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), nº 2 p. 46, l. 5–7 ; pour Stobi, T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), nº 20 p. 52, l. 12 ; pour Odessos, T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), nº 16 p. 51, l. 13 ; pour Dionysopolis, T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), nº 15 p. 50, l. 11–12 ; pour Amisos, T. Macridy, Altertümer von Notion, *JÖAI* 8 (1905), p. 170 n. V 4, l. 15. Sur les mystères de Claros, voir *infra*.

[224] Texte partiellement édité par C. Picard, *Éphèse et Claros*, p. 206 n. 6 ; 217 n. 12, p. 303–304 ; C. Picard, Un oracle d'Apollon Clarios à Pergame, *BCH* 46 (1922), p. 190–197 (p. 192) (= nº 94 de l'inventaire de 1913) : Θεοπρόπος Λ. Δομίτιος | Πάνκαρπος. Ἡίθεοι Δομίτιος Τερτυλλεῖνος, | Κάσσιος Γαΐου, Θεόφιλος Γαΐου, Ἰου|λίου, Ἰουλιανὸς Ἰουλίου οἵ καὶ ἐμυήθησαν τῶι θεῶι διὰ τὸ φιλότειμον καὶ φιλόθεον τοῦ θεοπρόπου, συνμυηθέντος καὶ | αὐτοῦ.

[225] Voir L. Robert, L'oracle de Claros, *in* C. Delvoye et G. Roux (éd.), *La civilisation grecque de l'Antiquité à nos jours*, Bruxelles, 1967, p. 306–312.

au *theopropos*, et non au groupe des consultants. Dans l'oracle rendu aux Pergaméniens, la divinité s'adresse très clairement directement au responsable de la délégation : τ⟨ῷ⟩ κέλομαί σε, θεαρίδος ἡγέτα ὁδοῖο (« Pour cela je t'invoque, toi le guide de la route que suivent les théores »)[226]. Dans le premier vers de l'oracle trouvé à Nicomédie, Apollon invoque le « ptoliarchès » (ὦ πτολιάρχα)[227], terme poétique qui désigne traditionnellement le chef de la cité. Dans ce cas de figure, il y a fort à parier que ces mots aient également été destinés au chef de la délégation nicomédienne.

De retour chez elle, cette élite locale pouvait faire valoir la relation privilégiée qu'elle avait eue avec Apollon, en se targuant d'avoir encouru les dangers propres aux pèlerinages, d'avoir eu l'honneur d'être initiée aux mystères divins et reçu en mains propres l'oracle divin[228]. Ainsi, à Yaliniz-Serai, Symmachos et ses fils sont mis en valeur grâce à la gravure de l'oracle d'Apollon de Claros : Σύμμαχος Ἀντύλ[λου] | κὲ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ Ἄντ[υλ]|λος κὲ Ἀλέξανδρος [κὲ] | Σύμμαχος κατὰ χ[ρησ]|μὸν Κλαρίῳ Ἀπόλλωνι ἀν[έσ]|τησαν (l. 1–6 : « Symmachos, fils de Antyllos, et ses fils Antyllos et Alexandros et Symmachos, conformément à son oracle, ont érigé ceci pour l'Apollon de Claros »)[229].

À Stobi, la seule mention des prescriptions de Claros suffit à conférer du prestige à son destinataire et aux membres de sa famille : une certaine Mestria Prisca, appartenant à l'une des plus illustres familles de Stobi[230], fit ériger dans sa cité, avec l'assentiment du conseil, un monument en l'honneur de sa grand-mère, « Claudia Prisca, prêtresse d'Artémis qui préside aux naissances, et des Augustes, qui occupa la prêtrise dans la plus grande sainteté pendant soixante ans, et qui a été attestée pour sa pureté par Apollon de Claros » (['Αρτέμι]δος Λοχίας ἱέρειαν καὶ Σεβαστῶν [Κ]λαυδίαν Πρεῖσκαν ἱερασαμένην ὁσιώτατα ἔτεσιν ξ', μαρτυρηθεῖσάν τε ἐπὶ ἁγνείᾳ ὑπὸ τοῦ

---

[226] *I.Pergamon* 324, l. 24, v. 13 (Cat. 8).

[227] *CIG* II 3769 = *TAM* IV 1, 92, v. 1 (Cat. 18).

[228] Sur le rôle du pèlerinage dans l'augmentation de la gloire des pèlerins, voir I. Rutherford, Theoric crisis : the dangers of pilgrimage in Greek religion and society, *SMSR* 19, 2 (1995), p. 275–292.

[229] A. Souter, Greek metrical inscriptions of Phrygia, *CR* 11 (1897), p. 31–32 (nº 4 p. 31) = *SGOst* III (2001), nº 16/31/01 (Cat. 6).

[230] Voir D.K. Kanatsoulis, *Makedonike Prosopographia*, Thessalonique, 1955, p. 1222 ; C. Picard, D'Éphèse à la Gaule, et de Stobi (Macédoine) à Claros, *REG* 70 (1957), p. 108–117.

Κλαρίου Ἀπόλλωνος, Μεστρία Πρεῖσκα ἡ ἔγγονος λαβοῦσα τόπον δόγματι βουλῆς)[231].

La gravure de l'oracle, qu'elle soit prise en charge par l'ensemble des citoyens ou par des personnes isolées, montre l'importance de la réception de l'oracle au sein de la cité des consultants[232]. Comme le précise l'introduction à l'oracle de Pergame, la réponse divine pouvait être copiée en différents exemplaires et rendue publique en plusieurs lieux participant des sphères religieuse et politique. En cela, la réponse oraculaire participait à la construction de l'identité civique.

Cependant, en dépit de son dessein officiel, à savoir réguler le fonctionnement des cultes poliades et donner une cause à un mal menaçant l'ordre public ainsi que le bon fonctionnement des institutions, on constate que la réponse divine servait surtout à augmenter la notoriété de celui qui l'avait obtenue au sein de sa cité. En effet, les exemples évoqués ci-dessus montrent que les consultants revenaient plus prestigieux dans leur cité à l'issue d'une consultation. Prendre l'avis d'Apollon jouait dès lors un rôle important dans la réussite sociale des individus. Les modes civiques de consultation servaient surtout de prétextes à des enjeux sociaux dont le but n'était plus la cité elle-même, mais davantage la gloire individuelle des consultants.

B. Au niveau de la région

Par un phénomène d'assimilation progressive de la gloire des notables à celle de l'ensemble de la cité, la consultation des oracles d'Apollon a fini par représenter pour l'ensemble des citoyens une occasion de faire connaître leurs qualités au niveau régional et de rivaliser d'exception auprès de leurs voisins. La question posée à Apollon devait sans doute servir quelques fois de prétexte au pèlerinage effectué selon des règles bien précises, surtout pour les cités qui envoyaient des délégations presque chaque année jusqu'au site

---

[231] N. Vulic, Anticki spomenici nase zemlje, *Spomenik* LXXI (55) (1931), p. 1–259 (n° 637 p. 239) = J. Wiseman, Gods, war and plague in the time of the Antonines, *in* J. Wiseman (éd.), *Studies in the Antiquities of Stobi* I, Belgrade, 1973, p. 143–183 (p. 152–155, fig. 83) (Cat. 5).

[232] Voir O. van Nijf, Inscriptions and Civic Memory in the Roman East, *in* A.E. Cooley (ed.), *The Afterlife of Inscriptions : Reusing, Rediscovering, Reinventing and Revitalizing Ancient Inscriptions*, Londres, 2000, p. 21–36.

sacré. Dans le cas des cités qui se rendaient fréquemment à Claros, l'entreprise de la procession et les rituels spécifiques qu'elle engendrait devaient représenter au moins autant d'intérêt pour la valorisation de l'image et même pour la cohérence du corps des citoyens que la question posée à l'oracle.

Le pèlerinage à Claros fournissait par là aux autorités civiques l'opportunité de faire enregistrer la spécificité et l'originalité de leur cité. L'affichage de la composition de la délégation trahit souvent l'image que le corps civique désirait donner de lui dans un lieu public étranger. Par exemple, on peut resituer la participation à la procession du fameux cithariste crétois de Lappa, M. Peducaius Alexandros, au sein de la tradition musicale revendiquée depuis toujours par les habitants de l'île de Minos[233]. À l'époque impériale, il semble bien que la Crète ait préservé cette spécialisation culturelle : en effet, on sait que le Crétois Mésomédès, affranchi et proche d'Hadrien, composa quatre pièces citharodiques ainsi que l'hymne officiel du culte d'Antinoüs et qu'il fut honoré d'un cénotaphe par Caracalla[234].

Certaines consultations de l'oracle de Claros semblent avoir été liées à des ligues de cités, comme la Confédération macédonienne qui envoya en son nom une délégation à Claros, ou encore la Pentapole, devenue un temps Hexapole, formée par certaines cités du Pont Gauche, comme Odessos, Dionysopolis et Marcianopolis[235], notamment chargées de l'organisation du culte impérial. D'autres cités ont également fait vraisemblablement référence aux ligues dans lesquelles étaient liée leur cité respective en faisant graver leur provenance régionale : les représentants de Miros précisent qu'ils proviennent de Phrygie[236], ceux de Charax mentionnent leur provenance macédonienne[237], ou encore ceux de Lappa ajoutent qu'ils sont de provenance crétoise[238].

---

[233] A. Chaniotis, Als die Diplomaten noch tanzten und sangen, *ZPE* 71 (1988), p. 154–156 ; V. Chankowski, N. Massar et D. Viviers, Renommée de l'artisan, prestige de la cité. Réflexions sur le rôle des artisans dans les échanges entre communautés civiques, *Topoi* 8, 2 (1998), p. 545–559 (p. 553–554).

[234] Voir A. Bélis, *Les musiciens dans l'antiquité*, Paris, 1999, p. 167–169.

[235] I. Stoian, Du nouveau sur la communauté des cités grecques du Pont gauche, *Latomus* 24 (1965), p. 70–89 (p. 77–84).

[236] *Bull.ép.* 1972 n° 461, l. 1 : Μείρου Μεγάλης· θεοπρόποι Ἀνδρόνικος Ἀλεξάνδρου καὶ Νικίας Διομήδου ἀπὸ Φρυγίας.

[237] F. Papazoglou, *Les villes de Macédoine à l'époque romaine*, Paris, 1988 [= *BCH Suppl.* 16], p. 215, l. 1–3 : Χαρακειτῶν | τῶν ἐν Μακεδο|νίᾳ.

[238] T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), n° 2 p. 46, l. 1 : Κρητῶ[ν Λ]αππα[ίω]ν et n° 3 p. 46, l. 1–2 : Κρητῶ[ν Λ]αππα[ί]|ων.

Par ailleurs, le franc succès de Claros auprès des cités ne devait pas se concevoir sans l'émulation, et même parfois l'âpre rivalité, qui animait tant la vie publique de certaines cités de l'Empire romain[239]. C'est sans doute sous ce jour qu'il faut, par exemple, comprendre la présence des cités de Nicée et de Nicomédie dans les inscriptions des délégations de Claros. Il est en effet notoire que les deux cités ennemies rivalisaient avec acharnement de titres, d'alliances et de privilèges[240]. On peut également resituer dans ce contexte de concurrence les titres honorifiques que certaines cités de Bithynie et du Pont firent graver avec fierté sur les murs du sanctuaire colophonien. Ainsi, Nicomédie affiche à Claros son titre de « première du Pont et de Bithynie à être métropole[241] », si jalousement disputé à la rivale détestée Nicée. C'est également le cas de Néocésarée, d'Amisos, d'Amaseia et encore de Dionysopolis, sur la côte thrace, qui affichent l'énoncé le plus complet possible de leurs titulatures[242], tandis que les consultants des autres cités ne ressentirent pas si vivement le besoin de faire figurer leurs honneurs[243].

La consultation de l'oracle revêtait donc un enjeu au niveau de la région, en ce qu'elle participait à inscrire la cité dans des réseaux et lui fournissait l'occasion de rappeler ses positions politiques régionales. L'étalage à Claros des titres honorifiques acquis par les cités avec un zèle effréné doit être resitué dans le climat de compétition et de rivalité qui opposaient tant les cités d'Asie mineure à l'époque

---

[239] Sur cet amour de l'honneur voir J. Lendon, *Empire of Honour. The Art of Government in the Roman World*, Oxford, 1997, p. 74–77, 131–139, 170–172 ; B. Burrell, Neokoroi. *Greek Cities and Roman Emperors*, Leyde – Boston, 2004 [= *Cincinnati Classical Studies*. 9], p. 351–354.

[240] Voir le témoignage d'Hérodien III 2, 7–9. Sur la rivalité entre les deux cités, voir notamment L. Robert, La titulature de Nicée et de Nicomédie ; la gloire et la haine, *HSCP* 81 (1977), p. 1–39 = *OMS* VI (1989), p. 211–249.

[241] Μητροπόλεως Νεικομ[ηδίας πρώτης Πόντου] καὶ Βειθυνίας, début de liste reproduit et restitué par C. Picard, *Éphèse et Claros*, p. 206 n. 1 ; p. 696 n. 4 (Inv. n° 73, 1913). Malheureusement, aucune indication chronologique n'est fournie.

[242] T. Macridy, Altertümer von Notion, *JÖAI* 8 (1905), p. 165 n. I 2, l. 1–3 : Ἀδ[ριανῶ]ν | Νεο]καισαρέων τῆς μητροπό|[λε]ως τοῦ Πόντου ; T. Macridy, Altertümer von Notion, *JÖAI* 8 (1905), p. 170 n. V 4, l. 2–4 : Ἀμισοῦ ἐλευθέρας καὶ αὐτο|νόμου καὶ ὁμοσπόνδου Ῥω|μαίοις ; *SEG* 37 (1987), n° 963, l. 1–2 : Ἀμασέων τῆς μητρο|πόλεως τοῦ Πόντου ; T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), n° 15 p. 50, l. 1–2 : Δ[ι]ο[νυσ]οπολειτῶν | Εὐ[ωνύμου] Πόντου.

[243] Excepté Héraclée de la Salbakè, qui prend sous règne de Trajan le nom d'*Ulpia*, toutes les autres cités clientes de l'oracle de Claros mentionnent leur nom de la façon la plus succinte.

impériale. Par ailleurs, tout comme la vague de création de fêtes civiques isopythiques, établies en Asie mineure au cours du III^e^ siècle, comme à Hiérapolis en Phrygie, à Sidè et à Pergè en Pamphylie, par imitation du modèle des *Pythia* de Delphes[244], le recours à l'oracle d'Apollon constituait pour les cités un moyen de montrer à l'extérieur leur appartenance à la culture grecque, en reproduisant des actes rituels perpétués par les Grecs depuis l'époque archaïque.

C. Au niveau de l'Empire

Comme les autres lieux de culte, les sanctuaires oraculaires de Claros et de Didymes ont joui de privilèges et de la politique édilitaire des empereurs romains. Ainsi, dès le début de l'ingérence romaine en terre asiatique, Claros est devenue un lieu protégé par l'autorité de Rome et privilégié par les hauts dignitaires romains. On sait que la cité conserva son statut de cité libre après l'organisation de la province d'Asie en 129 a.C.[245]. Grâce à la diplomatie de personnages influents, comme Ménippos et Polémaios, le prestige de l'oracle a été renforcé dès le début de la province d'Asie : d'importants concours pentétériques, nommés *Claria*, ont été organisés à Claros, grâce auxquels la cité de Colophon a pu souligner ses références delphiques et prétendre à une place d'une importance nouvelle au sein du *koinon* d'Ionie[246].

À la fin de l'époque républicaine et sous Auguste, la cité de Colophon a fait élever des monuments, parfois surmontés d'une statue, en l'honneur de nombreux proconsuls et consuls romains. Afin que ces marques d'estime soient mieux mises en valeur, la cité les a exposées sur la voie sacrée de son sanctuaire qui conduisait des propylées au grand temple d'Apollon[247]. C'est ainsi que, par exemple, le frère cadet de Cicéron, Q. Tullius Cicero, proconsul d'Asie

---

[244] P. Weiss, Ein agonistisches Bema und die isopythischen Spiele von Side, *Chiron* 11 (1981), p. 315–346 ; *Bull.ép.* 1982 n° 450 ; C. Roueché, Rome, Asia and Aphrodisias in the Third Century, *JRS* 71 (1981), p. 103–120 (p. 119–120).

[245] Voir J.-L. Ferrary, Le statut des cités libres dans l'empire romain à la lumière des inscriptions de Claros, *CRAI* 1991, p. 557–577.

[246] L. et J. Robert, *Claros* I, 1. *Décrets hellénistiques*, Paris, 1989, p. 54 ; J. de la Genière, Claros. Bilan provisoire de dix campagnes de fouilles, *REA* 100 (1998), p. 235–268 (p. 247–255).

[247] G. Klaffenbach, Die Ausgrabungen in Klaros, *Altertum* 1 (1955), p. 214–230 (p. 226) ; J.-L. Ferrary, Les inscriptions du sanctuaire de Claros en l'honneur des Romains, *BCH* 124 (2000), p. 331–376 (p. 333 fig. 1).

de 61 à 59, a été honoré par l'assemblée de Colophon d'un monument qui le qualifie de « patron du peuple » et « bienfaiteur des Grecs »[248]. Un peu avant, Pompée a également été loué à Claros pour ses qualités d'évergète et de patron[249]. Il arrive aussi que des membres de grandes familles romaines soient à plusieurs reprises mis en exergue, comme, pour n'en citer que les plus représentés, les Valerii Flacci[250].

Dès les origines du nouveau régime, Octavien, futur Auguste, a aussi été honoré d'une statue qui avait été placée dans la *cella* du temple d'Apollon avec les autres statues cultuelles[251]. Il serait tentant de supposer, comme invite à le faire J.-L. Ferrary, que le maître du monde, loué pour « ses exploits comparables à ceux des dieux » (l. 2–3 : τὰς | [ἰσο]θέους πράξεις), était devenu le σύνναος d'Apollon clarien et recevait par conséquent des honneurs cultuels aux côtés d'Apollon, d'Artémis et de Lèto. Le culte impérial à Claros est à tout le moins évoqué par autre inscription, qui atteste que l'on avait consacré à Tibère un lieu de culte dans la partie nord du *pronaos* du temple[252].

Germanicus, fils adoptif de Tibère, s'est rendu en personne à Claros en l'an 18 de n. ère pour y consulter l'oracle colophonien[253]. Selon Tacite, l'héritier de l'Empire se rendit à Claros en l'an 18 où la rumeur (*ferebatur*) voulut que le dieu lui prédit en termes osbcurs sa mort, qui survint l'année suivante en Syrie[254]. L'Apollon de Claros

---

[248] Ὁ δῆμος | Κόϊντον Τύλλιον | Μάρκου υἱὸν Κικέ|ρωνα ἀνθύπαθον || εὐεργέτην ὄντα | τῶν Ἑλλήνων καὶ | πάτρωνα τοῦ δή|μου. Voir L. Robert, *OMS* IV (1974), p. 153 ; G. Dobesch, Caesar und Kleinasien, *Tyche* 11 (1996), p. 51–77 (p. 62 n. 65) ; J.-L. Ferrary, Ibid., nº 6 p. 351 = *AE* 2000, nº 1389.

[249] K. Tuchelt, *Frühe Denkmäler Roms in Kleinasien. Beiträge zur archäologischen Überlieferung aus der Zeit der Republik und der Augustus*. I. *Roma und Promagistrate*, Tübingen, 1979 [= *MDAI(I)*. 23], p. 163 ; J.-L. Ferrary, Ibid., nº 4 p. 341 = *AE* 2000, nº 1387.

[250] L. Hayne, The Valerii Flacci, a Family in Decline, *AncSoc* 9 (1978), p. 223–233 ; K. Tuchelt, Ibid., p. 160–169 ; J.-L. Ferrary, Ibid., nº 1, 2, 5 p. 334–338, 345 (arbre généalogique de la famille p. 335) = *AE* 2000, nº 1384, 1385, 1388.

[251] L. Robert, *OMS* IV (1974), p. 155 ; J.-L. Ferrary, Ibid., nº 8 p. 357–359 (publication du texte) = *AE* 2000, nº 1391.

[252] L. Robert, Les fouilles de Claros, p. 20 = *OMS* VI (1989), p. 540 ; S.R.F. Price, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984, p. 150, 254 (cat. nº 26) ; J.-L. Ferrary, Ibid., nº 12 p. 368–370 (publication du texte) = *AE* 2000, nº 1395.

[253] Tacite, *Annales* II 54, 2–4 (Cat. 64).

[254] Tacite, *Annales* II 54, 2–4 (Cat. 64) : *relegit Asiam adpellit Colophona, ut Clarii Apollinis oraculo uteretur. . . . Et ferebatur Germanico per ambages, ut mos oraculis, maturum exitum cecinisse.* « Il (*s-e.* Germanicus) côtoie l'Asie et aborde à Colophon, pour y

semble avoir attiré d'autres membres de la dynastie julio-claudienne : en 49, Agrippine, la fille de Germanicus, attaqua Lollia Paulina pour avoir interrogé l'Apollon de Claros à propos du mariage de l'empereur[255]. Les deux épisodes rapportés par Tacite témoignent ainsi de l'aura religieuse, et donc de l'autorité politique, accordée à l'Apollon de Claros auprès des membres de la cour impériale.

C'est par ailleurs l'empereur Hadrien, qui fut nommé prytane à Colophon tout comme celui qui devait lui succéder, L. Aelius Caesar, qui acheva la façade du temple, entre 135 et 138[256].

Le sanctuaire de Didymes a aussi bénéficié des faveurs des empereurs comme Caligula, Trajan ou Hadrien, qui ont massivement contribué au financement de la construction du temple didyméen[257]. L'Apollon local aurait même glorifié Trajan. En effet, de retour d'une ambassade à Rome en 100, Dion de Pruse fit un discours devant ses concitoyens au cours duquel il précisa que, dans l'une des plus illustres cités de la province d'Asie, que chérissait l'empereur Trajan, « la divinité avait prophétisé et prédit à l'empereur son hégémonie et avait été la première à le proclamer clairement premier maître de l'univers » (τοῦ θεοῦ παρ' ἐκείνοις μαντευσαμένου καὶ προειπόντος τὴν ἡγεμονίαν αὐτῷ καὶ πρώτου πάντων ἐκείνου φανερῶς αὐτὸν ἀποδείξαντος τῶν ὅλων κύριον)[258]. Si d'aucuns ont pensé qu'il s'agissait de Pergame ou de Smyrne[259], C.P. Jones a suggéré que c'était davantage à l'oracle de Didymes qu'il convenait d'imputer une telle révélation faite à Trajan[260]. L'auteur souligne que l'empereur avait

---

consulter l'oracle d'Apollon Clarien. . . . Et on rapportait que, dans des termes ambigus propres aux oracles, il avait prédit à Germanicus une fin prématurée. » (trad. P. Wuilleumier). Sur ce présage, voir A. Vigourt, *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*, Paris, 2001, p. 366–367.

[255] Tacite, *Annales* XII 22, 1 (Cat. 65). Voir J. Gagé, *Basiléia. Les Césars, les rois d'Orient et les « mages »*, Paris, 1968, p. 34 ; A. Vigourt, *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*, Paris, 2001, p. 242, 385. Sur la présence d'une statue d'Apollon de Claros à Rome, voir *infra*.

[256] Voir J.-L. Ferrary, Ibid., nº 13 p. 370–376, fig. 22 p. 374 (publication du texte ainsi que reconstruction de l'inscription sur l'architrave du temple par J.-L. Ferrary et J.-C. Moretti).

[257] Voir M. Le Glay, *Villes, temples et sanctuaires de l'Orient romain*, Paris, 1986 [= *Regards sur l'Histoire*. 59], p. 192–195, 199 ; S. Mitchell, Imperial Building in the Eastern Roman Provinces, *HSPh* 91 (1987), p. 333–365.

[258] Dion Chrysostome, *Discours* XLV 4.

[259] Voir J.J. Reiske, *Dionis Chrysostomi Orationes*. II, Leipzig, 1798, p. 204 n. 21 (Pergame) et H.L. Crosby, *Dio Chrysostom*. IV. With an English translation by H.L.C., LCT, Cambridge (Mass.) – Londres, 1956, p. 210–211 (Smyrne).

[260] C.P. Jones, An Oracle given to Trajan, *Chiron* 5 (1975), p. 403–406 ;

de bonnes raisons d'être glorifié par la divinité milésienne : on sait en effet qu'en 101–102, Trajan entreprit à grands frais la reconstruction de la Voie sacrée, qu'il fut prophète d'Apollon à Didymes avant 102 et que, par imitation d'Alexandre et d'Auguste[261], il fut stéphanéphore à Milet à la fin de son règne comme ses deux illustres modèles[262].

Durant les trois premiers siècles, la visite des empereurs dans les sanctuaires doit être perçue comme une marque d'honneur accordée par le chef de l'État aux habitants de la cité propriétaire du sanctuaire, sans que l'éventuelle consultation oraculaire de l'empereur ni le présage livré par Apollon ne vaillent nécessairement la peine d'être rendus publics[263].

À l'époque impériale, les sanctuaires de Claros et de Didymes étaient donc devenus des lieux d'exposition et de publicité exceptionnels pour les citoyens de la partie orientale de l'Empire romain[264]. Comme en témoignent les nombreuses listes de délégations de Claros, graver son nom, là où les blocs du sanctuaire colophonien le permettaient, devait aussi revêtir une grande importance pour des citoyens des cités grecques de l'orient romain à l'échelle de tout l'Empire. La consultation de l'oracle inscrivait la cité dans un vaste et puissant réseau religieux et culturel, grâce auquel celle-ci pourrait davantage faire valoir sa participation à la vie de l'Empire auprès des autorités romaines. Puisque la politique extérieure ne constituait plus un moyen de montrer sa suprématie, on notera l'importance de ces manifestations sacrées et collectives pour convaincre l'empereur de la valeur de la cité et, par là, obtenir la faveur du Prince. Gagner la bienveillance de Rome avait pour conséquence l'acquisition de

---

S. Mitchell, Imperial Building in the Eastern Roman Provinces, *HSPh* 91 (1987), p. 333–365. Voir les réserves de J. Fontenrose, *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1988, p. 243.

[261] *I.Milet* I 3, 122 II l. 81.

[262] Voir *I.Didyma* 55–56, 318, 407 (prophète) et *I.Didyma* 293 (stéphanéphore). Voir C.P. Jones, An Oracle given to Trajan, *Chiron* 5 (1975), p. 403–406 ; H.W. Parke, *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Londres, 1985, p. 72–73 ; N. Ehrhardt et P. Weiss, Trajan, Didyma und Milet. Neue Fragmente von Kaiserbriefen und ihr Kontext, *Chiron* 25 (1995), p. 315–355 ; S. Montero, *Traiano y la adivinación. Prodigos, oráculos y apocalíptica en el Imperio Romano (98–117 d.C.)*, Madrid, 2000 [= *Gerion. Suppl.* 4], p. 107–108.

[263] H.W. Parke, *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Londres, 1985, p. 108.

[264] J. de la Genière, L'inizio della romanizzazione a Claros, *in* A. Mastrocinque (éd.), *I grandi santuari della Grecia e l'Occidente*, Trente, 1993 [= *Labirinti*. 3], p. 69–79.

nombreux privilèges, que ce soient de nouveaux titres honorifiques, l'exemption de taxes, ou l'amélioration du statut juridique de la cité.

Le succès considérable de Claros auprès des cités nouvelles et même auprès des colons romains peut s'expliquer par l'occasion que fournissait la consultation de l'oracle à la cité pour affirmer son identité grecque, ou même se la créer, en imitant une pratique ancienne, reprise par les cités traditionnelles appartenant au réseau de proximité. Car on sait que l'hellénisation constituait une étape nécessaire à l'intégration dans l'Empire et même à l'accès à la citoyenneté romaine et aux privilèges qu'elle impliquait[265].

Pour mettre en exergue leur appartenance à la civilisation grecque et, par ce biais, leur participation à la constitution d'une identité politique romaine, les cités de l'époque impériale ont multiplié les marques d'intérêts pour les sanctuaires, et notamment les sanctuaires d'Apollon. Dans ce cadre, les autorités municipales ont remis à l'honneur des fêtes créées à l'époque hellénistique tout en suscitant des consultations publiques des oracles apolliniens, dignes de celles qui avalisaient les colonisations archaïques. En adaptant ces fêtes et processions issues de leur passé idéalisé aux exigences de la situation d'une cité sous l'Empire, les autorités municipales ont imaginé une façon d'être grecque, conforme à la tradition de leurs ancêtres. Se rendre jusqu'au site sacré, consulter le dieu, ramener fièrement chez soi les vers divins, voilà qui permettait aux consultants de proclamer leur culture hellénique.

Du point de vue des autorités romaines, la concentration à Claros de gens provenant de toutes les régions, et représentant éventuellement des ligues directement liées au pouvoir romain, permettait de créer un sentiment d'appartenance à une communauté religieuse qui redessinait les contours culturels de l'Empire.

IV. Conclusion

Guérisseur, artiste ou prophète, l'Apollon auquel s'adressaient les Anciens aux premiers siècles de notre ère a préservé les attributs

---

[265] Voir M. Sartre, *L'Orient romain. Provinces et sociétés en Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 a.C.–235 p.C.)*, p. 9–10, 501–502 ; G. Woolf, Becoming Roman, Staying Greek : Culture, Identity and the Civilizing Process in the Roman East, *PCPhS* 40 (1994), p. 116–143.

qu'on lui imputait au moins depuis l'époque classique. Selon l'interprétation allégorique de Varron, Apollon, qui figure principalement le soleil, représente tant l'art de la divination que celui de la médecine[266]. Au IIe siècle, Artémidore d'Éphèse écrivait encore qu'« Apollon est bon pour ceux qui se sont adonnés aux arts et aux Muses : car ce dieu est l'inventeur de l'art oratoire et de tous les arts libéraux. Il est bon aussi pour les médecins, car il est nommé dieu guérisseur. Et pour les devins et philosophes car il prédit qu'ils seront accomplis et illustres. Et il met en évidence les choses cachées : car on le tient pour le même que le soleil. Apollon Delphinien signifie ordinairement des voyages à l'étranger et des mouvements.[267] »

Ces caractéristiques classiques remises au goût du jour ont imprégné les questions posées au dieu de la mantique, puisqu'on venait le consulter en tant que divinité garante du bon fonctionnement du culte, mais aussi en tant que dieu protecteur des artistes, guérisseur, philosophe et maître de l'art divinatoire et qui, pareil au soleil, révèle des choses cachées. Même la dernière phrase de la citation d'Artémidore se trouve illustrée, puisque Œnomaos s'adressa à un Apollon « voyageur », prié de lui indiquer la route qu'il devait suivre.

Autant que se laisse appréhender l'attitude des consultants envers l'oracle, l'assiduité des pèlerins issus des cités orientales à consulter l'oracle de Claros laisse entrevoir l'importance de ce rituel traditionnel issu de la Grèce archaïque pour le développement de la vie civique. À la recherche de leur identité grecque, des consultants issus de cités traditionnelles de l'est de l'Empire romain, de colonies romaines ou encore de cités récemment fondées organisaient des processions renvoyant à un rituel ancestral et se voyaient dès lors compris dans un processus collectif, qui rythmait leur année, régulait leurs problèmes et renforçait leur cohésion. Mais il faut souligner le caractère artificiel de ces questions posées en contexte civique, davantage destinées à renforcer le prestige du consultant.

---

[266] Voir J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1958, p. 345–346.

[267] Artémidore, *Onirocriticon* II 35, 31–36 : Ἀπόλλων μουσικοῖς ἀγαθός· λόγων γὰρ εὑρετὴς ὁ θεὸς καὶ μουσικῆς πάσης· ἀγαθὸς δὲ καὶ ἰατροῖς· Παιήων γὰρ καλεῖται. καὶ μάντεσι καὶ φιλοσόφοις· ἐντελεῖς γὰρ αὐτοὺς καὶ ἐνδόξους ἔσεσθαι προαγορεύει. καὶ τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει· ὁ γὰρ αὐτὸς εἶναι νενόμισται τῷ Ἡλίῳ. Ἀπόλλων ὁ Δελφίνιος ἀποδημίας καὶ κινήσεις εἴωθε σημαίνειν.

Lorsqu'ils se rendaient dans les sanctuaires d'Apollon en contexte civique, les pèlerins qui représentaient les instances publiques invoquaient invariablement le secours d'un Apollon musicien et guérisseur, afin qu'il délivre un remède à une épidémie ou à une catastrophe naturelle. Ce faisant, ils reproduisaient un schéma type de consultation publique, rigide et strictement défini, par imitation des grandes consultations publiques décrites par Hérodote. Les théores perpétuaient ainsi une tradition aussi ancienne que la civilisation grecque, déjà bien ancrée dans les récits homériques.

Les motifs invoqués en contexte privé, qui concernaient autant les différents tracas de la vie quotidienne que des points de théologie précis, se révèlent quant à eux bien moins liés à la culture religieuse issue du passé, apprise et répétée, que ceux avancés par les mêmes consultants dans une approche civique de la divination. Prônant un nouveau type de hiérarchie divine, les préoccupations religieuses personnelles des consultants des oracles d'Apollon, qui rejoignent en de nombreux points celles décrite par Aelius Aristide, sont en accord avec les doctrines religieuses de l'époque. Et la façon dont les particuliers envisageaient Apollon, toute inspirée du passé qu'elle soit, s'accommode fort bien de la nouvelle religiosité païenne qui puise des éléments anciens pour bâtir un nouveau mode de perception du monde divin. Cette différence entre contexte civique et privé de consultation trahit, sans doute, comme l'a jadis suggéré P. Batiffol[268], la séparation entre la religion officielle, apprise, répétée et reproduite inlassablement, et une religion individuelle intériorisée, davantage fidèle à aux doctrines religieuses contemporaines.

La mise en évidence de la formation de différents réseaux de clients a permis de mieux saisir pour quelles raisons on choisissait de se rendre à Claros ou à Didymes.

À Didymes, un réseau naturel de proximité était alimenté par les habitants de la région de Milet, tandis qu'un autre réseau était constitué par des liens politiques, réunissant des consultants parfois éloignés, comme ceux de Cyzique, mais toujours associés par leur histoire au prestigieux oracle didyméen.

Quant à la clientèle de Claros, elle comprenait également un

[268] P. Batiffol, *Le catholicisme des origines à Saint Léon*. II. *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris, 1914, p. 189, où l'auteur souligne la distinction entre le sentiment spontané et les gestes appris.

réseau naturel, composé de gens issus des cités relativement proches. Quant au réseau politique, il se constitua sous l'influence, et peut-être même sous l'impulsion, des relais du pouvoir romain dans de nombreuses municipalités lointaines, où l'on vantait les mérites du sanctuaire clarien. Il s'avère ainsi que la constatation selon laquelle seules les cités barbares, tardivement hellénisées et qui n'avaient pas de relation privilégiée avec Delphes ou Didymes se rendaient au sanctuaire clarien, est partiellement fausse, et surtout réductrice. On a montré au contraire qu'un premier réseau de consultants était constitué de cités proches de Colophon, souvent même d'anciennes cités grecques. Dès les premières inscriptions de listes de délégations dans le sanctuaire, à savoir au tout début du II^e^ siècle, on voit apparaître également des délégations venues de cités éloignées de Claros, dont le déplacement au sanctuaire, non justifié par un argument de type géographique, semble davantage avoir été dicté par des raisons politiques, liées à l'intérêt que le pouvoir romain a de tous temps marqué pour le sanctuaire de Colophon.

Ainsi, motivée officiellement par la prise d'oracle, la procession jusqu'au sanctuaire recouvrait aussi d'autres enjeux non négligeables que l'on peut déceler, en filigrane, à travers les avantages implicites à la venue au sanctuaire des délégations officielles. À côté du prétexte revendiqué pour recueillir la parole d'Apollon, la consultation de l'oracle semblait revêtir une importance considérable dans la mise en valeur des citoyens, que ce soit à l'intérieur de la cité, au niveau régional ou au niveau de l'Empire. La participation aux très prisés pèlerinages devait constituer aux yeux des membres de l'élite urbaine locale des cités grecques d'Asie mineure un moyen efficace pour revendiquer leur appartenance à la culture grecque et, dans le même temps, de réaffirmer auprès de leurs concitoyens leur position sociale. Comme c'est le cas pour la participation aux concours athlétiques à la même période[269], le grand succès de cette culture religieuse grecque adaptée au goût du jour peut s'expliquer par le fait qu'elle servait conjointement les intérêts des notables locaux, qui pouvaient par ce biais faire valoir leur supériorité sociale et culturelle, et ceux de l'autorité romaine, qui profitait de cette occasion pour définir une forme de pouvoir fortement hiérarchisée.

---

[269] Voir O. van Nijf, Local heroes : athletics, festivals and elite self-fashioning in the Roman East, *in* S. Goldhill (éd.), *Being Greek under Rome. Cultural Identity, the Second Sophistic and the Developement of Empire*, Cambridge, 2001, p. 306–334.

CHAPITRE III

DISCOURS THÉOLOGIQUES EN CONTEXTES

Face à de multiples requêtes, les institutions religieuses de Claros et de Didymes ont tenté de répondre aux différents modes de consultation pour lesquels ils étaient sollicités, en émettant des types de révélations qui correspondaient aux attentes des consultants. Car, à l'exception d'un oracle rendu de façon spontanée au prophète didyméen Ulpius Athénagoras au III^e^ siècle[1], un oracle était avant tout destiné à fournir une réponse à une demande précise.

On étudiera ici la politique d'émission des textes oraculaires par le personnel du sanctuaire qui officiait au nom d'Apollon. On envisagera, d'une part, comment l'institution religieuse se proposait de répondre aux attentes des consultants et, d'autre part, en quoi la production des vers oraculaires servait la politique du sanctuaire.

Lors de l'émission de l'oracle, les membres du clergé étaient chargés de rendre les paroles d'Apollon intelligibles pour les mortels. Ce faisant, ils ont tenté de traduire l'origine divine des textes produits par l'emploi d'une langue bien particulière, caractérisée notamment par un vocabulaire archaïsant, une virtuosité dans l'emploi de mètres rares et variés et la présence de nombreux *hapax legomena*. De par son ampleur, cette analyse ne peut toutefois prendre en compte cet aspect plus strictement littéraire et même linguistique, qui mériterait une étude en soi[2]. Dans ce chapitre, on s'attachera essentiellement à replacer les différents discours théologiques des sanctuaires dans les contextes politiques et religieux de l'époque.

---

[1] *I.Didyma* 278 = *SGOst* I, 1998, n° 01/19/12 (partiel), l. 7 (Cat. 27) : ὁ θεὸς ἐ[ν αὐ]τοματισμῷ ἔ[χρησε·]. Sur les oracles spontanés, voir notamment P. Amandry, *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle*, Paris, 1950, p. 568 ; H.W. Parke, A Note on αὐτοματίζω in Connexion with Prophecy, *JHS* 82 (1962), p. 145–146.

[2] Voir les remarques préliminaires de Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), p. 3–4.

I. Expliquer

Une première catégorie de révélations divines réside dans les oracles destinés à fournir une explication à un phénomène incompris. Dans certains cas, les prêtres émettaient une réponse claire et sans équivoque. C'est ainsi qu'Apollon a expliqué aux Syriens que le corps qu'ils avaient découvert était celui du héros Orontès : ἀναξηρανθέντος δὲ τοῦ ἀρχαίου ῥεύματος, κεραμεᾶ τε ἐν αὐτῷ σορὸς πλέον ἢ ἑνός τε καὶ δέκα εὑρέθη πηχῶν καὶ ὁ νεκρὸς μέγεθός τε ἦν κατὰ τὴν σορὸν καὶ ἄνθρωπος διὰ παντὸς τοῦ σώματος. τοῦτον τὸν νεκρὸν ὁ ἐν Κλάρῳ θεός, ἀφικομένων ἐπὶ τὸ χρηστήριον τῶν Σύρων, εἶπεν Ὀρόντην εἶναι, γένους δὲ αὐτὸν εἶναι τοῦ Ἰνδῶν (« Quand l'ancien lit fut asséché, on y trouva un sarcophage en terre cuite de plus de onze coudées, et le mort, s'il avait une taille correspondant au sarcophage, était de forme humaine d'un bout à l'autre de son corps. Ce mort, le dieu de Claros, quand les Syriens vinrent consulter son oracle, déclara que c'était Orontès et qu'il appartenait à la race des Indiens »)[3].

Pour donner une issue à la querelle opposant les bâtisseurs du théâtre de Milet, Apollon a évité le risque de voir les ouvriers quitter le chantier, risque d'autant plus pressant que le prophète Ulpianus, désigné pour superviser les travaux, n'était plus en vie (ἐργεπιστατεῖ ὁ προφήτ̣[ης | θε]ο̣ῦ Οὐλπιανὸς ἥρως)[4], et le dieu a prudemment conseillé de s'en tenir à un homme habile ainsi qu'à des techniques éprouvées de construction, tout en faisant des sacrifices à Athéna, patronne des artisans, et à Héraclès, dieu de la force et de la puissance : ἐμπεράμοις πινυταῖς δωμήσεσιν εὐτεχνίαις τε | εὐπαλάμου φωτός τε ὑποθημοσύναισι φερίστου | χρῆσθαι σύμφορόν ἐστι λιταζομένοις θυσίαισι | Πάλλαδα Τριτογένειαν ἰδ' ἄλκιμον Ἡρακλ[ῆα] (« Utiliser des savoirs expérimentés pour des constructions prudentes et les conseils d'un homme excellent à la main habile est utile pour ceux qui supplient au moyen de sacrifices Athéna *Tritogeneia* et le vaillant Héraclès »)[5].

Pour interpréter une situation incomprise, d'autres oracles d'Apollon faisaient appel à des références mythologiques connues de tous.

---

[3] Pausanias VIII 29, 3–4 (Cat. 66).

[4] *I.Milet* VI 2, 935, l. 3–4 (Cat. 45). Sur le terme « héros » désignant le défunt, voir L. Robert, *Hellenica* XIII (1965), p. 207 ; Id., Trois oracles, p. 581 n. 4.

[5] *I.Milet* VI 2, 935, l. 9–13, v. 1–4 (Cat. 45).

Lorsque les habitants de la campagne milésienne s'adressèrent au dieu pour connaître la cause de la mort de neuf d'entre eux, ils ont reçu une réponse qui expliquait la situation en mettant en scène le dieu Pan se promenant dans la forêt en jouant de la flûte, terrorisant tous les êtres qui se trouvaient sur son passage :

χρυσόκερως βλοσυροῖο Διωνύσου θεράπων Πὰν
βαίνων ὑλήεντα κατ' οὔρεα χειρὶ κραταιῇ
ῥάβδον ἔχεν, ἑτέρῃ δὲ λιγὺ πνείουσαν ἔμαρπτε
σύριγγα γλαφυρήν, Νύμφῃσι δὲ θυμὸν ἔθελγεν·
ὀξὺ δὲ συρίξας μέλος ἀνέρας ἐπτοίησεν
ὑλοτόμους πάντας, θάμβος δ' ἔχεν εἰσορόωντας
δαίμονος ὀρνυμένου κρυερὸν δέμας οἰστρήεντος[6].

« Pan aux cornes d'or, le terrible serviteur de Dionysos,
marchait dans les montagnes boisées tenant un bâton
dans sa puissante main. Dans l'autre, une flûte champêtre percée de trous,
de laquelle, en soufflant, il tirait des sons aigus, et il charmait le cœur des nymphes.
Mais en jouant sur son instrument une mélodie perçante, il fit peur
à tous les bûcherons ; l'effroi possédait ceux qui voyaient
le corps, glaçant d'épouvante, du démon furieux qui s'avançait. »

La fin de l'oracle précise comment Artémis, par ressentiment vis-à-vis de Pan, mit fin à l'effroi mortel des bûcherons.

Porphyre recourt encore à d'autres oracles explicatifs qui, par le même procédé, s'appuyaient sur des référents mythologiques. Par exemple, Apollon se servit de la figure d'Arès, obéissant à Zeus, lorsqu'il dut rendre compte de la nature guerrière d'un homme (τὴν περὶ στρατιὰν προθυμίαν) :

Ἄρεα κραιπνὸν ἔχει γενεθλήιον, ὅς μιν ὀρίνει,
οὐδέ ἑ ταρχύσει· Ζηνὸς γὰρ ἐπέχραε βουλή,
ἥ οἱ κῦδος ἄρειον ἀπ' Ἄρεος εὐθὺς ὀρέξει[7].

« L'impétueux Arès, qui avait présidé à sa naissance, l'excite
et ne l'ensevelira pas ; car tel était l'oracle du conseil de Zeus,
Qui lui offrira aussitôt, de la part d'Arès, une gloire meilleure. » (Trad. É. des Places)

---

[6] Porphyre F 307 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* V 6, 1–2, v. 1–7 (Cat. 73).
[7] Porphyre F 336 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* VI 2, 1 (Cat. 114). Voir encore les oracles explicatifs cités dans les fragments 310, 311, 334, 335, 338 et 339 (Smith) (Cat. 120, 121, 129, 130, 115, 116).

Plusieurs consultants s'adressèrent également à Apollon afin qu'il explicite des visions reçues des dieux en songe qu'ils n'arrivaient pas à interpréter. On se souviendra de la requête de la prêtresse didyméenne Alexandra, qui sollicitait l'approbation d'Apollon à propos des multiples apparitions que les dieux lui manifestaient[8]. Stratonicos, quant à lui, cherchait par l'oracle la confirmation d'un rêve qu'il avait fait à propos des années qui lui restaient à vivre. Et le dieu lui répondit :

> εἰσέτι σοι δολιχὸς νέμεται χρόνος, ἀλλὰ σεβάζου
> ζωοδότου Διὸς ὄμμα θυηπολίῃς ἀγανῇσιν[9].
>
> « Il te reste encore attribué un long temps, mais vénère
> par des sacrifices aimables l'œil de Zeus qui donne la vie ».

Aux alentours du II^e^ siècle, l'interprétation des rêves revêtait une importance toute particulière dans les croyances religieuses[10]. Un traité intitulé *Onirocriticon* et écrit par Artémidore d'Éphèse, un contemporain d'Aelius Aristide, a même été consacré à ce sujet : il exposait les règles et les méthodes de l'interprétation des songes[11]. Dans les *Discours sacrés*, le dieu révèle ses prescriptions au moyen d'apparitions, profitant le plus souvent du sommeil pour insuffler au malade la voie de la guérison. Souvent, Aelius Aristide interroge par la suite le dieu à propos de l'interprétation qu'il doit donner de ces rêves. Les sanctuaires d'Apollon se proposaient eux aussi de traduire les rêves incompris des consultants.

On a vu ci-dessus que le *loimos* dévastateur pour lequel on implorait le secours d'Apollon était imputé à une vengeance divine, liée à une souillure. Les oracles proposés par les sanctuaires ont tout d'abord mis en scène la façon dont la colère divine avait été déclenchée. Le dieu de Claros a expliqué aux Hiérapolitains que « la terre sacrée gronde à cause de celui que mes flèches ont tué » (Cat. 10,

---

[8] *I.Didyma* 496 A (Cat. 29).

[9] *Théosophie* I 21 (Beatrice) = § 24 (Erbse) (Cat. 93).

[10] Voir P. Brown, *The Making of Late Antiquity*, Harvard, 1978 = *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris, 1983, p. 87–96 ; G. Weber, *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, Stuttgart, 2000 [= *Hist.E.* 143], p. 30–49.

[11] Voir A.-J. Festugière, *Artémidore. La clef des songes. Onirocriticon*. Traduit et annoté par A.-J.F., Paris, 1975, p. 9–11 et C.A. Behr, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam, 1968, p. 196–204 pour la comparaison entre l'interprétation des rêves d'Aelius Aristide et d'Artémidore.

v. 1 : χθὼν ἱερὴ κοτέουσ᾽ ὃν ἐμοὶ κατέπεφνον ὀιστοί), c'est-à-dire le monstre Python qu'Apollon avait tué avant de s'installer à Delphes[12], et que la colère divine avait gagné l'ensemble des dieux (Cat. 10, v. 4 : θεῶν ὀδυσημοσύνῃσιν). Dans l'oracle rendu à la cité de Caisareia Troketta, les maux sont attribués à un mal « tenant dans sa main une épée vengeresse » (Cat. 1, l. 12–13, v. 7–8 : ἀμπαφῶν ποιναῖον ἆορ | χειρί), « soulevant de l'autre les visions terribles des mortels récemment blessés » (Cat. 1, l. 13–14, v. 8–9 : τῇδ᾽ ἀνηρμένος νεο-υτά|των ἴδωλα δυσπενθῆ βροτῶν). Au prêtre de Zeus de Tralles, Apollon a expliqué que l'érection « dans un bois sacré, d'un autel au dieu qui ébranle la terre » (v. 2 : Σεισίχθονι ἐν ἄλσεϊ βωμὸν ἐνείρας) avait permis de « délivrer la patrie du ressentiment séculaire de Zeus » (v. 1 : χειλιετὲς μήνειμα πάτρης Διὸς ἐξανέλυσας)[13].

Comme pour les époques antérieures, les sanctuaires de l'époque impériale ont émis très peu d'oracles qui concernaient le déroulement de ce qui adviendra. Seuls trois textes peuvent aujourd'hui être catalogués commes tels. Tout d'abord, le dieu de Claros expliqua en ces mots où devrait se rendre Œnomaos de Gadara :

> ἐκ τανυστρόφοιο λᾶας σφενδόνης ἰεὶς ἀνὴρ
> χῆνας ἐνάριζεν βολαῖσιν ἀσπέτους ποιηβόρους[14].
>
> « En lançant des pierres, de sa fronde bien tendue,
> notre homme tue de ses coups d'innombrables oies herbivores. » (Trad. É. des Places)

Deux autres oracles conservés par Porphyre se prononcent encore sur le sort à venir. Le premier concernait la naissance d'une fille :

> ἐκφύεται γαίηθεν ὀδῶν, ὅθι λείμακες ὄμβρου
> διψοσύνῃ κατέμαρψαν ὅλον πόμα μητέρος αὐτης,
> ἔνδον ὀρινομένης χρόνον ἄρκιον, οὔ τι δὲ κοῦρον,
> ἀλλὰ κόρην· Φοίβη γὰρ ἐΰσκοπος ἤροσεν ἁγνὴν
> Κύπριν, ἐπειγομένην θῆλυν γόνον, ὦ φίλε, σεῖο[15].

---

[12] Voir H. Lloyd-Jones et M.L. West, Oracles of Apollo Kareios, *Maia* 18 (1966), p. 263–264, qui suggèrent que le premier vers perdu se référait probablement à l'histoire du meurtre de Python par Apollon.

[13] *I.Tralleis* 1 (Cat. 52).

[14] Œnomaos F 15, 13 (Hammerstaedt) = Eusèbe, *Préparation évangélique* V 23, 3 (Cat. 70).

[15] Porphyre F 333a (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* VI 1, 2 (Cat. 133).

> « Elle naît des routes de la terre, où les prairies assoiffées de pluies
> ont saisi tout le liquide de la mère ;
> qui à l'intérieur s'agitait en temps normal, mais pas pour un garçon,
> mais pour une fille : car Phoibè la bonne guetteuse avait labouré la
> chaste
> Cypris, qui hâtait ce rejeton féminin, ô ami, qui venait de toi. » (Trad.
> É. des Places)

Dans l'autre, Apollon aurait prédit des maladies en ces termes : ἦ μάλα μιν κακὸς ἰὸς ἐνὶ στέρνοισι δαμάζει, πνεύμονος ἀλγινόεσσαν ὑπερβλύζων κακότητα (« Ah ! un poison malin lui ronge la poitrine, faisant jaillir du poumon un mal malheureux »[16]).

La neutralité, voire l'ambiguïté et même l'obscurité, du contenu de ces réponses montre que, comme par le passé, les prêtres prenaient le plus de précautions possible lors de l'annonce des événements futurs. C'était au consultant d'interpéter correctement la réponse divine. Comme nous le verrons ci-dessous, le côté aléatoire de ce type de réponses était un argument souvent avancé par les détracteurs de la mantique oraculaire.

À l'époque impériale, les sanctuaires d'Apollon continuaient donc de remplir une de leurs fonctions primordiales, celle qui consistait à expliquer le présent et, dans quelques cas isolés, à prédire le futur. Par le biais de références à la culture de base de tout hellénophone, les sanctuaires manifestaient leur capacité à expliquer des événements non compris. Les oracles pouvaient de la sorte fournir aux consultants un moyen d'interprétation de la réalité fondée sur les activités des membres du panthéon traditionnel, et par ce fait, intelligible pour tous. Les textes oraculaires exploitaient ainsi la fonction explicative des récits mythologiques[17].

II. Prescrire

Conformes à la fonction principale des oracles aux époques classique et hellenistique[18], les textes oraculaires de l'époque impériale

---

[16] Porphyre F 333b (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* VI 1, 3 (Cat. 133).

[17] Voir J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, 1992² [= *Antiquité/Synthèses*. 3], p. 73–76.

[18] Voir R. Parker, Greek States and Greek Oracles, *in* P.A. Cartledge et F.D.

contenaient de nombreuses prescriptions. Les sanctuaires ont fait circuler des textes qui, outre le fait de fournir une explication, faisaient connaître la volonté d'Apollon, laquelle exigeait la participation active du fidèle dans la résolution de ses problèmes. Ce n'est qu'une fois réalisées que les divines injonctions devaient résoudre le problème invoqué par les consultants.

A. Des rites issus d'un passé idéalisé

Pour répondre aux questions formulées dans le cadre du maintien de la vie civique, que ce soit à propos d'un *loimos* ou de questions cultuelles, le dieu prescrivait d'accomplir des pratiques rituelles spécifiques, méticuleusement reproduites à partir de modèles figés issus du passé.

Les sacrifices figurent en bonne place parmi ces recommandations. Aux habitants de Syédra, Apollon prescrit ainsi d'accomplir des sacrifices autour d'une statue d'Arès[19], sans préciser leur nature. Aux consultants d'une cité inconnue sur l'Hermos, Apollon réclame aussi des sacrifices (v. 12 : θυσίαις) de façon très générale. L'oracle rendu aux Nicéens rapporté par Porphyre conseille d'offrir à Phoibos « selon l'usage, des sacrifices qui font connaître la volonté des dieux » (δ' ὡς ἔθος ἐστὶ θεόπροπα θύματα)[20]. Dans le deuxième oracle rendu à la prêtresse de Déméter Alexandra, le dieu de Didymes explique qu'il faut honorer Déméter et Déo au moyen de « sacrifices reçus favorablement » (v. 2 : ἐυλλιστοῖσι θυήλαις)[21].

Certains oracles fournissent des précisions concernant le type de rites à accomplir, que ce soit un sacrifice sanglant, des libations ou

---

Harvey (éd.), *Crux. Essays presented to G.E.M. de Ste. Croix on his 75th birthday. History and Political Thought*, Exeter, 1985, p. 298–326.

[19] G.E. Bean et T.B. Mitford, *Journeys in Rough Cilicia in 1962 and 1963*, Vienne, 1965 [= *Öst. Akad. Wiss. Philos.-historische Kl.* 85], p. 3–44, nº 26 p. 21–23, v. 3–5 (Cat. 21) :

> Ἄρηος δείκηλον ἐναιμέος ἀνδροφόνοιο
> στήσαντες μεσάτῳ πόλιος [.]α[.]α ἔρδετε θύσθλα,
> δεσμοῖς Ἑρμείαο σιδηρείοις μιν ἔχοντος·
> « Lorsque vous aurez placé une image d'un Arès sanglant et tueur d'hommes au centre de la cité, accomplissez des sacrifices,
> en le tenant avec les liens de fer de Hermès. »

[20] Porphyre F 322 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* V 16, 1, v. 4 (Cat. 113).

[21] *I.Didyma* 496 B = *SGOst* I, 1998, nº 01/19/05 (Cat. 30).

des fumigations. Ainsi, dans l'oracle gravé à Caisareia Troketta, le dieu de Claros s'adresse aux habitants de la cité et leur demande d'accomplir des libations en ces termes :

> ἀπὸ μὲν λιβάδων ἑπτὰ | ματεύειν καθαρὸν ποτὸν ἐν|τύνεσθαι,
> ὃ θεειῶσαι πρόσσω|θεν ἐχρῆν καὶ ἐπεσ⟨σ⟩υμένους | ἀφύσασθαι,
> ῥῆναί τε δόμους | αὐτίκα νύμφαις, αἱ θ' εἰμερταὶ γε|γάασιν[22].
>
> « Cherchez à préparer pour vous une boisson pure à partir de sept sources,
> qu'il faut purifier de loin par le souffre et puiser avec empressement, et ensuite arroser les maisons avec (l'eau) des Nymphes, qui sont aimables . . . »

Plusieurs textes oraculaires mettent également au point les sortes de victimes à immoler, correspondant aux différentes divinités à honorer. L'exemple le plus éloquent sur ce point réside certainement dans le long oracle rapporté par Porphyre dans la *Philosophie tirée des oracles*. Dans ce texte, Apollon invite en ces mots à sacrifier (θυσίας) différentes victimes, qui correspondent aux différents types de dieux invoqués :

ἐργάζευ, φίλε, τήνδε θεόσδοτον ἐς τρίβον ἐλθών,
μηδ' ἐπιλήθεο τῶν μακάρων, θυσίας ἐναρίζων
πῇ μὲν ἐπιχθονίοις, πῇ δ' οὐρανίοις, ποτὲ δ'αἴθρης
αὐτοῖσιν βασιλεῦσι καὶ ἠέρος ὑγροπόροιο
ἠδὲ θαλασσαίοις καὶ ὑποχθονίοισιν ἅπασιν·
πάντα γὰρ ἐνδέδεται φύσεως μεστώμασι τῶνδε.
ζῴων δ' ὡς θέμις ἐστὶ τελευτῆσαι καθαγισμοὺς
ἀείσω (δέλτοις δὲ χαράσσετε χρησμὸν ἐμεῖο),
τοῖς μὲν ἐπιχθονίοις, τοῖς δ' οὐρανίοισι θεοῖσι·
φαιδρὰ μὲν οὐρανίοις, χθονίοις δ' ἐναλίγκια χροιῇ.
τῶν χθονίων διάειρε τριχῇ θυσίας ἐναρίζων·

« Accomplis des sacrifices, mon ami, toi qui es venu sur ce chemin fréquenté, don des dieux, sans oublier les bienheureux, tue des victimes que tu sacrifieras tantôt aux dieux qui résident sur la terre, tantôt à ceux du ciel, tantôt encore aux souverains même de l'éther et de l'air qui envoie la pluie, et aussi à tous ceux de la mer et sous la terre : car tout dans la nature est assujetti à ces dieux qui la remplissent avec largesse. Je chanterai comment la loi prescrit d'accomplir des sacrifices d'animaux pour les dieux de la terre et du ciel (gravez mon oracle sur vos tablettes) : (il faut des victimes) d'une couleur brillante pour les dieux du ciel, et d'une couleur semblable pour ceux de la terre. Pour ces derniers, sépare en trois groupes les victimes que tu immoles ; ensevelis celles pour les dieux

[22] *IGR* IV 1498, l. 5–11, v. 22–24 (Cat. 1).

νερτερίων κατάθαπτε καὶ ἐς βόθρον αἷμα ἴαλλε;
χεῦε μέλι νύμφαισι Διωνύσοιό τε δῶρα·
ὅσσοι δ' ἀμφὶ γέην πωτώμενοι αἰὲν ἔασιν,
τοῖσδε φόνου πλήσας πάντῃ πυριπληθέα βωμὸν
ἐν πυρὶ βάλλε δέμας θύσας ζῴοιο ποτανοῦ
καὶ μέλι φυρήσας δηωΐῳ ἀλφίτῳ ἔνθευ
ἀτμούς τε λιβάνοιο καὶ οὐλοχύτας ἐπίβαλλε·
εὖτε δὲ πὰρ ψαμάθοισιν ἴῃς, γλαυκὴν ἅλα χεύας
κὰκ κεφαλῆς θυσίαζε καὶ εἰς βαθὺ κῦμα θαλάσσης
ζῷον ὅλον προΐαλλε. τελευτήσας τάδε πάντα
ἐς πλατὺν ἠερίων χορὸν ἔρχεο οὐρανιώνων.
ἀστραίοις δ᾽ἔπειτα καὶ αἰθερίοις ἐπὶ πᾶσιν
αἷμα μὲν ἐκ λαιμῶν κρουνώμασιν ἀμφὶ θυηλὰς
λιμνάζειν, τὰ δὲ γυῖα θεοῖς ἐν δαιτὶ πονεῖσθαι,
ἄκρα μὲν Ἡφαίστῳ δόμεναι, τὰ δὲ λοιπὰ πάσασθαι,
ἀτμοῖσιν λαροῖσιν ἐνιπλήσαντες ἅπαντα
ἠέρα ῥευσταλέον· ἐπὶ δ' εὐχὰς πέμπετε τοῖσδε[23].

infernaux et jette le sang dans un trou creusé dans le sol ; répands du miel pour les nymphes ainsi que les présents de Dionysos : pour tous ceux qui volent sans cesse autour de la terre, recouvre entièrement de sang criminel un autel embrasé et jette dans le feu le corps d'un animal ailé que tu auras sacrifié ; puis, pétris du miel dans de la farine de Déo et ajoute (cette pâte), et envoie sur le tout des vapeurs d'encens et des grains d'orge ; et lorsque tu iras sur la plage, répands de l'eau aux reflets changeants et offre en sacrifice la tête d'un animal dont tu jetteras tout le reste dans le flot profond de la mer. Après avoir accompli tout cela, dirige-toi vers le large chœur des dieux du ciel, qui vivent dans les airs. Ensuite, pour les dieux des astres et de l'éther qui règnent sur toutes choses, le sang qui sort en jaillissant du gosier de la victime inondera les prémices, et les membres seront servis dans un festin en l'honneur des dieux, les extrémités seront données à Héphaïstos, le reste sera mangé ; remplissez de vapeurs agréables tout l'air limpide : faites monter des prières vers les dieux. » (Trad. d'O. Zink, légèrement modifiée)

Dans cet oracle, Apollon recommande de distinguer les victimes selon qu'elles sont destinées à être offertes aux « dieux terrestres » (ἐπιχθονίοις, χθονίων), parmi lesquels il semble compter les dieux infernaux (νερτερίων), les nymphes et « ceux qui volent autour de la terre » (ὅσσοι δ' ἀμφὶ γέην πωτώμενοι), aux dieux du ciel (οὐρανίοις), à ceux de l'éther et de l'air (αἰθρης αὐτοῖσιν βασιλεῦσι καὶ ἠέρος),

[23] Porphyre F 314 = Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 9, 2 (Cat. 112). Voir aussi les trois fragments oraculaires rapportés par Porphyre F 329 a–c = Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 20, 1 (Cat. 125–127).

aux dieux maritimes (θαλασσαίοις) et aux dieux souterrains (ὑποχθονίοισιν ἅπασιν). À chaque divinité correspondent de la sorte des libations, des fumigations ou une victime, caractérisée de surcroît par sa couleur. Le type de sacrifice réclamé par les dieux infernaux consiste à jeter le sang de la victime dans une fosse (ἐς βόθρον αἷμα ἴαλλε).

C'est en des termes similaires qu'un oracle gravé à Callipolis et vraisemblablement émis par le sanctuaire clarien, prescrit comment accomplir libations et sacrifices pour les divinités infernales. Il convient ainsi d'offrir un loup à Hadès (τῷ μὲν Εὐχαίτῃ ταμεῖν κνηκόν), et un mouton à Perséphone (θεῇ δὲ μῆλον), tous deux de couleur noire, et de faire ensuite pénétrer « le sang noir dans les fosses » (βόθρους δ' ἐπὴν ἐσέλθῃ αἷμα μέλαν)[24].

L'oracle rendu à des consultants pergaméniens réclame aussi, pendant sept jours, des sacrifices d'animaux spécifiques pour chaque divinité, à savoir un veau âgé de deux ans pour Athéna, un bœuf âgé de trois ans pour Zeus et Zeus Bacchos et les os d'un taureau pour Asclépios : ἑπτὰ γεραιρόντων εἰς ἤματα μῆρα ἐπὶ βωμῶν | Παλλάδι μὲν μόσχου διετήρονος ἄζυγος ἀγνοῦ | δαίοντες, τριένου δὲ βοὸς Διὶ καὶ Διὶ Βάκχωι, | ὡσαύτως καὶ παιδὶ Κορωνίδος ἠθαλέοιο | ταύρου μήρια ῥέζοντες προτιτύσκετε δαῖτα (« Lorsque vous aurez sacrifié pendant sept jours des os de cuisse sur les autels, faisant brûler pour Pallas ceux d'un veau pur âgé de deux ans qui n'a pas subi le joug, ceux d'un bœuf âgé de trois ans pour Zeus et pour Zeus Bacchos, et de même sacrifiant pour l'enfant de Corônis (= Asclépios) les os d'un taureau noirci par le feu, préparez un festin »)[25].

On retrouve encore ce genre de prescriptions à observer dans un oracle rendu à des consultants venus de Hiérapolis, dans lequel le dieu de Claros recommande d'offrir « des libations, des sacrifices et des hécatombes de bœufs sans taches » (λοιβαῖς εἰλαπίναις τε τεληέσσαις θ' ἑκατόμβαις), « pour Gaia, quatre membres d'un bœuf, venant d'un pré, dans un trou en même temps que des parfums odorants » (Γαίῃ παμμήτορι βοῦν ἀγελαίην ἐς μέγαρον τετράγυιον ἅμ' εὐόδμοις θυέεσσιν ῥέξαντες πυρὶ δαίσατ') suivi de libations à base de miel, à Éther un agneau entier et aux dieux supracélestes tout ce qui sent bon (Αἰθέρ[ι | ἀμν]όν ῥέξατ' ἐπουρανίοις τε θεοῖς τεθυωμένα

[24] *I.Sestos* 11, v. 23–24 (Cat. 7).
[25] *I.Pergamon* 324, l. 31–35, v. 20–24 (Cat. 8).

πάντα). Pour Déméter, comme d'habitude (Δηοῖ δ' ὡς ἔθος), ainsi que pour les dieux inférieurs, des offrandes pures (ἐνερτερίοις τε θεοῖσιν ἱερὰ . . . μετ' εὐαγέεσσι θυηλαῖς), pour les héros et les dieux chtoniens, des libations selon la loi (ἥρωσίν τε χοὰς χθονίοις κατὰ τεθμά)[26].

Il est intéressant de noter que la majorité des termes employés par les prêtres pour définir les sacrifices à accomplir sont des dérivés du verbe θύειν, comme θύσθλα, θυσίαις, θυσίαισι, θύματα, θυέεσσιν, θυηλαῖς, τεθυωμένα, *etc.*, qui se réfère au sacrifice sanglant des époques archaïque et classique[27].

Outre les offrandes matérielles, Apollon préconisait aussi de consacrer aux dieux hymnes et prières, précisant même parfois la façon dont il souhaitait voir invoquer les dieux.

L'oracle de la Maison des Prophètes à Didymes manifeste clairement la volonté du dieu de Didymes de se faire chanter des hymnes, de préférence anciens[28]. Après avoir prescrit libations et sacrifices, le dieu de Claros, se plaignant de pas encore avoir reçu une part convenable de graisse, pousse les consultants de Hiérapolis à revenir à Colophon en chantant et en accomplissant des libations et des hécatombes : αὐτὰρ ἐπὴν μειλιξαμένων ἀπὸ κῆρες ἵκωνται, | παῖδας παρθενικῇσιν ὁμοῦ Κολοφῶνα νέεσθαι | μολποὺς σὺν λοιβῇσιν ἐφίεμαι ἠδ' ἑκατόμβαις | προφρονέως, ἐπεὶ ἦ μάλα πολλάκις ὔμμε σαώσας | οὕτινος ἐκ δημοῖο λάχον μενοεικέος αἶσαν (« Ensuite lorsque les calamités (= Kères) s'en retourneront, lorsque les choses auront été apaisées, j'ordonne que des jeunes garçons se rendent à Colophon en même temps que des jeunes filles, avec empressement, en chantant et en accomplissant des libations et des hécatombes, puisque, en vérité, même si je vous ai souvent sauvés, je n'ai reçu aucune part convenable de graisse, . . . »)[29]. Un oracle rendu aux Pergaméniens

---

[26] G. Pugliese Carratelli, Χρησμοί di Apollo Kareios e Apollo Klarios a Hierapolis in Frigia, *ASAA* 41–42 (1963–64), p. 351–370 nº II b, v. 5–15 (Cat. 10).

[27] Voir notamment J.-P. Vernant, Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la θυσία grecque, *in Entretiens sur l'Antiquité classique (Fondation Hardt)*. XXVII. *Le sacrifice dans l'Antiquité*, Vandœuvres – Genève, 1980, p. 1–22 ; J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, 1992² [= *Antiquité/Synthèses*. 3], p. 257–266 ; L. Bruit-Zaidman, P. Schmitt-Pantel, *Religion in the Ancient Greek City*. Translated by P. Cartledge, Cambridge, 1992, p. 34–36.

[28] *I.Didyma* 217, v. 8–10 (Cat. 24) : χαίρω δὲ ἐπὶ πάσῃ ἀοιδῇ, [κεῖ τε νέη τ]ελέθῃ· πολλὸν δ' εἴπερ τε παλαιή. [ἀρχαίῃ δέ τ]ε μᾶλλον, ἐμοὶ πολὺ φέρτερόν ἐστιν.

[29] Pugliese Carratelli, *Ibid.*, nº II b p. 360, v. 21–25 (Cat. 10).

par le dieu de Claros recommandait, lui aussi, aux consultants de venir au Clarion en chantant un hymne : τ⟨ῷ⟩ κέλομαί σε, θεαρίδος ἡγέτα ὁδοῖο, | τέτραχα μὲν διακρεῖναι ἐφηβητῆρας ἅπαντας, | ὅσσοι ὑπὸ ζαθέην τύρσιν χλαμυδηφόροι εἰσίν, | καὶ πίσυρας στιχάδεσσιν ἐφ'ἡγεμονῆ[ας] ὀπάσσαι· | τῶν ἡ μὲν Κρονίδην ὕμνωι {μνωι}, μία δ' Εἰραφιώτην, | ἡ δ' ἑτέρη κούρην δορυθαρσέα Τρειτογένειαν, | ἡ δ' Ἀσκληπιὸν ἄλλη{ι}, ἐμὸν φίλον υἱέα (« Pour cela je t'invoque, toi le guide de la route que suivent les théores, de répartir en quatre parties tous les jeunes gens, ceux qui portent la chlamis dans cette fortification vénérable, et de les faire suivre en rangées ces quatre chefs ; la première (célébrant) le fils de Cronos avec un hymne, une autre (célébrant) (Dionysos) Eiraphiotes, une autre la jeune (Athéna) Tritogénie à la lance hardie, et une autre (célébrant) mon fils aimé Asclépios »)[30].

Apollon fournit encore en d'autres endroits des précisions quant à la façon dont il faut invoquer les divinités. Apollon pythien recommande au prêtre de Zeus de Tralles d'invoquer le dieu de la mer Poséidon par les noms de « marin, qui habite une enceinte sacrée, qui détourne les maux, cavalier, éclatant de blancheur » (καλείσθω | [εἰν]άλιος τεμενοῦχος, ἀπότροπος, ἵππιος, ἀργής) et puis de réunir un chœur en l'honneur de Poseidon Seisichtôn et de Zeus, son semblable (ἐν χορῷ εὖ αἰνεῖν Σεισίχθονα καὶ Δία μῖλαξ)[31]. À son prophète Damianos, le dieu de Didymes répondit encore en quels termes il convenait d'invoquer Korè[32].

Dans ces oracles d'Apollon, tant la langue utilisée que les rites prescrits font écho à la religion d'Homère. Du point de vue de la langue, signalons brièvement que les oracles clariens et didyméens sont dans l'ensemble composés au moyen d'un vocabulaire et d'une syntaxe qui reprennent soigneusement certaines caractéristiques de la langue épique. De nombreuses formes verbales et nominales sont élaborées à partir d'un modèle homérisant, comme, par exemple, le participe τιεσκόμενοι, dérivant d'une forme ionienne itérative de

---

[30] *I.Pergamon* 324, l. 24–30, v. 13–19 (Cat. 8).
[31] *I.Tralleis* 1, v. 5–6 et 9 (Cat. 52).
[32] *I.Didyma* 504, l. 29–31, v. 1–2 (Cat. 35) :
Σώτ⟨ε⟩ιραν κλήζωμεν ὑπ' εὐιέροι|σι βοαῖσι
μείλιχον ἀντιάειν αἰ|εὶ σὺν μητέρι Δηοῖ
« Appelons 'Sôteira' par des cris conformes aux rites
elle qui est toujours agréable à supplier avec sa mère Déo ».

l'imparfait τιέσκετο utilisée en *Iliade* IV v. 46, ou encore l'infinitif φορέσκειν, également formé sur les formes homériques de l'imparfait itératif φορέεσκε, -ον[33]. D'autres termes rares ne sont connus autrement que par l'*Iliade* et l'*Odyssée* : dans l'oracle délivré à des consultants de Hiérapolis, Apollon réclame notamment des « hécatombes de bœufs sans taches » (τεληέσσαις θ' ἑκατόμβαις), expression tirée telle quelle du premier chant de l'*Iliade* à propos de victimes à sacrifier en l'honneur d'Apollon[34]. Les dieux y sont également désignés par leur épithète homérique, comme *Tritogeneia*, pour Athéna (*Iliade* IV v. 515 ; VIII v. 39 ; XXIII v. 183 ; *Odyssée* III v. 378) ou *Eiraphiotes*, épithète de Dionysos dans l'*Hymne homérique à Dionysos* (v. 17, 20).

Du point de vue du rite, la pratique préconisant de faire des libations, et notamment avec le sang des victimes, dans une fosse, traduite par le terme βόθρος, et recommandée dans l'oracle rapporté par Porphyre et dans celui de Callipolis, semble faire directement écho aux célèbres passages des *Nekyia* de l'*Odyssée*, qui décrivent comment Ulysse invoque les morts et accomplit à diverses reprises libations et sacrifices. Au chant X, Circé recommande à Ulysse de creuser une fosse (v. 517 : βόθρον ὀρύξαι) et d'y faire en l'honneur de tous les morts des libations de lait miellé et de vin (v. 518–519 : χοὴν χεῖσθαι πᾶσιν νεκύεσσι | πρῶτα μελικρήτῳ μετέπειτα δὲ ἡδέι οἴνῳ). Plus loin, au chant XI, Ulysse raconte qu'il supplia de ses prières le peuple des morts et leur sacrifia des moutons dont il trancha la gorge et fit couler le sang d'une couleur noire (αἷμα κελαινεφές) dans une fosse (ἐς βόθρον).

Totalement absent de nos sources durant les périodes classique et hellénistique, l'usage du rituel du *bothros* apparaît à nouveau chez certains auteurs de l'époque impériale, tels Lucien, Pausanias et Philostrate. Comme l'a souligné G. Ekroth, la reprise de cette pratique religieuse semble directement inspirée du rite dépeint par les vers homériques[35]. Il est intéressant de noter que, vers la même époque, Asclépios fit aussi de semblables injonctions à Aelius Aristide, qui était prié de faire des sacrifices sur des fosses[36].

---

[33] Voir Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), p. 3–4, 9, 33.

[34] *Iliade*, I v. 315 : ἕρδον δ' Ἀπόλλωνι τεληέσσας ἑκατόμβας.

[35] Voir G. Ekroth, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the Early Hellenistic Periods*, Liège, 2002 [= *Kernos. Suppl.* 12], p. 62–74.

[36] Aelius Aristide, *Discours sacrés* II 27 : γενόμενον δὲ οὗ ἐστιν ἤδη ἔξω τῆς πόλεως

Dans les oracles qu'ils ont rendus aux habitants de Callipolis ainsi que dans celui que rapporte Porphyre, les prêtres clariens se sont eux aussi inspirés de certaines notions rituelles issues des vers du grand éducateur. C'est ainsi que la notion de couleur noire qui y est évoquée, convenant aux victimes destinées aux morts et aux divinités infernales, semble aussi être inspirée de ces mêmes passages homériques. Il en va de même pour les libations de vin et de lait décrites à la fin de l'oracle de Callipolis : καὶ δὲ νυ πυρκαϊὴν χρὴ ἀφη[. .]ναι αἴθοπι οἴνῳ καὶ πολιῷ γλάγεϊ (« et maintenant il faut éteindre le bûcher avec du vin à la couleur du feu et avec du lait blanc . . . »)[37].

En ce qui concerne les autres prescriptions, on retiendra le goût d'Apollon pour les hymnes et la précision de la mise en scène de ceux-ci. Certes en conformité avec la tradition, ces injonctions semblent avoit été adaptées à l'engouement de l'époque pour l'esthétique des performances rituelles ainsi que pour la réalisation d'hymnes[38].

Les prescriptions rituelles de l'Apollon de l'époque impériale étaient donc l'expression d'un polythéisme traditionnel ancien, tel qu'il se trouve déjà décrit dans les textes homériques. Pour se construire une identité culturelle et religieuse, les prêtres hellénophones de l'Empire romain ont de cette manière remis à l'honneur des rites connus de tous, notamment par la tradition littéraire, qui permettaient à la collectivité civique de s'inventer une façon d'être grecque.

Les oracles replaçaient aussi les consultants dans l'histoire de leur cité depuis les origines : plusieurs textes émis par les sanctuaires se référaient à l'ascendance mythique de la ville. Par exemple, pour justifier le culte de Déméter, l'Apollon de Didymes raconte comment, par l'octroi du grain, la déesse permit aux descendants de Nélée, c'est-à-dire aux Milésiens, de cultiver la terre et de devenir civilisés : . . . ἥδε γὰρ ἔσ̣τ̣[ιν] | ἡ πρώτη φερέπυρον ἐπὶ χθόνα καρπὸν

ἱερὰ δρᾶσαι ἐπιβόθρια, οὕτω γὰρ αὐτὰ προσεῖπεν, ἔδει δὲ ἄρα βόθρους ὀρύξαντα ἐπ' αὐτῶν δρᾶσαι τὰ ἱερὰ οἷστισι δὴ καὶ ἔδει θεῶν (« Une fois arrivé là où le fleuve est déjà hors de la ville, je devais accomplir des sacrifices sur des fosses, car c'est cela même qu'il prescrivit : je devais précisément creuser des fosses et accomplir au-dessus d'elles des sacrifices à ceux des dieux qu'il fallait »).

[37] *I.Sestos* 11, l. 28–29 v. 29 (Cat. 7).

[38] Voir les parallèles fournis par A. Chaniotis, Negotiating Religion in the Cities of the Eastern Roman Empire, *Kernos* 16 (2003), p. 177–190.

ἀνεῖσ[α] | θηροδίαιτον ἔπαυσε βροτῶν καὶ ἀνήμερον ἦτορ | ἦμος ὅτ' αὐτορόφοισιν ὑπ' οὔρεσι ναιετάοντε[ς] | ὠμοβόροις γενύεσ⟨σ⟩ιν ἀδηφάγον εἶχον ἐδωδήν (« Car elle est la première qui, en envoyant sur la terre le fruit qui porte le grain de blé, mit fin au mode de vie bestial des hommes ainsi qu'à leur comportement non civilisé, lorsqu'ils habitaient les montagnes sous des abris naturels et qu'ils faisaient des repas gloutons avec leurs mâchoires qui mangeaient de la chair crue »)[39].

Le dieu de Claros interpellait les Pergaméniens en ces termes : Τηλεφίδαις, οἳ Ζηνὶ πλέον Κρονίδηι βασιλῆϊ | ἐξ ἄλλων τιεσκόμενοι Τευθραντίδα γαῖαν | ναίουσιν καὶ Ζηνὸς ἐρισμαράγοιο γενέθλη | ἠμὲν Ἀθηναίηι πολεμηδόκωι ἀτρυτώνηι | ἠδὲ Δι⟨ω⟩νύσωι λαθικηδέι φυσιζώιωι | ἠδὲ καὶ εἰητῆρι νόσ⟨ω⟩ν παιήονι λυγρῶν· | οἷσι πάρ' Οὐρανοῦ υἷες ἐθηήσαντο Κάβειροι | πρῶτοι Περγαμίης ὑπὲρ ἄκρ̣ιος ἀσ̣τερο̣πη⟨τ⟩ὴ[ν] | τικτόμενον Δία, μητρώιην ὅτε γ⟨α⟩στ[έρα] λῦσεν̣ (« Aux descendants de Téléphos, qui habitent la terre de Teuthras et qui sont honorés plus que tous les autres par Zeus roi, fils de Cronos, et par la famille de Zeus au fracas épouvantable, que ce soit par l'Invincible Athéna belliqueuse, ou par Dionysos qui donne la vie et qui fait oublier le chagrin, ou par Païèon, le guérisseur des tristes maladies ; à ceux chez qui les Cabires, fils d'Ouranos, ont placé les premiers sur le sommet de Pergame Zeus nouveau-né qui lance des éclairs, lorsqu'il se sépara du ventre de sa mère »)[40]. L'oracle clarien rendu à Aelius Aristide mentionne lui aussi Téléphos pour décrire l'ascendance de Pergame : Ἀσκληπιός, πόλισμα Τηλέφου κλυτὸν τιμῶν (« Asclépios qui honore la célèbre cité de Téléphos »)[41].

Selon le même procédé, Apollon a rappelé que les habitants de Caisareia Troketta étaient honorés par Brômios et Cronos[42] et que

---

[39] *I.Didyma* 496 B, l. 4–8, v. 6–10 (Cat. 30). Voir T.L. Robinson, *Theological Oracles*, p. 249–253, 396–398 ; W. Peek, Milesische Versinschriften, *ZPE* 7 (1971), p. 193–226 (p. 207–209 n° 8) ; L. Robert, *Hellenica* XI–XII (1960), p. 544 n. 1 ; *Bull.ép.* 1971 n° 595 ; J. Fontenrose, *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1988, p. 104, 148 ; Merkelbach-Stauber, *SGOst* I, 1998, p. 82–83 ; M. Guarducci, *Epigraphica Greca*. IV. *Epigrafi sacre pagane e cristiane*, Rome, 1978, p. 97 ; A. Herda, Der Kult des Gründerheroen Neileos und die Artemis Khitone in Milet, *JÖAI* 67 (1998), p. 1–48 (spéc. p. 13).

[40] *I.Pergamon* 324, l. 12–20, v. 1–9 (Cat. 8).

[41] Aelius Aristide, *Discours sacrés* III 12, v. 2–3 (Cat. 71). Voir I. Rutherford, To the land of Zeus : patterns of pilgrimage in Aelius Aristide, *Aevum(ant)* 12 (1999), p. 133–148 (p. 141–142).

[42] *IGR* IV 1498, l. 2–5, v. 1–2 (Cat. 1) :

la ville sacrée de Callipolis devait sa fondation au fils d'Arpheia, à savoir Callias, fondateur présumé de Callipolis[43]. Lorsqu'ils ont dû formuler le même type d'introduction pour des consultants de Syédra, les prêtres semblent avoir été à cours de références mythologiques sur l'histoire du peuple de la région et ils ont dès lors tenté d'expliquer la spécificité des habitants de la région par un jeu de mots sur le terme *Pam-phuloi* : Πάμφυλοι Συεδρῆες ἐπιξύν[ῳ ἐν ἀρούρῃ] | ναίοντες χθόνα παμμιγέων ε . . . . . ατα φωτῶν (« Vous, Pamphyliens de Syedra, qui dans un pays que vous possédez en commun, habitez une terre peuplée d'hommes mélangés »)[44].

Pour consolider davantage l'impression de continuité avec un passé grec idéalisé, les oracles insistaient également sur la conformité de leurs prescriptions avec la loi (κατὰ τεθμά[45], ὡς θέμις ἐστί[46], θέμις ἐστί[47], κατὰ τεθμόν[48], θεμι|[τόν et θεσμοῖσιν προτέ|[ροις[49]) et/ou la coutume (ὡς ἔθος[50]).

Pour résumer, l'analyse des rites prescrits par Apollon révèle un souci manifeste de la part des sanctuaires d'agir en conformité avec la loi et la coutume observées par les Grecs depuis toujours. Cette volonté de reproduire des prescriptions fidèles à des traditions ancestrales doit se lire dans le contexte contemporain de la seconde sophistique, mouvement qui a largement dépassé la sphère littéraire pour gagner toute expression culturelle de l'époque, y compris la religion[51].

οἱ νεμέθεσθε Τρόκεττα πα|[ρ]αὶ νιφόεντι Τυμώλῳ
τειό|[μ]ενοι Βρομίῳ καὶ ὑπερμενέι | Κρονίωνι,
« Vous qui habitez Troketta auprès du neigeux Tymolos,
honorés par Brômios et par le très puissant Kronos »

[43] *I.Sestos* 11, v. 1–2 (Cat. 7) : Ἀρφείης υἱῆϊ τετειμένον ἱερὸ[ν ἄστυ] | ἀρχαίων ἵδρυμα (« Ville sacrée honorée par le fils d'Arpheia, fondation des anciens, . . . »).

[44] *SEG* 41 (1991), nº 1411 = *SGOst* IV, 2002, nº 18/19/01, v. 1–2 (Cat. 21).

[45] G. Pugliese Carratelli, Χρησμοί di Apollo Kareios e Apollo Klarios a Hierapolis in Frigia, *ASAA* 41–42 (1963–64), p. 351–370 nº II b, v. 15 (Cat. 10).

[46] Porphyre F 314 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 9, 2, v. 7 (Cat. 112).

[47] M. Wörrle, Inschriften von Herakleia am Latmos II : Das Priestertum von Athena Latmia, *Chiron* 20 (1990), p. 19–58 (II A p. 23–24) = *SEG* 40 (1990), nº 956 = *SGOst* I, 1998, nº 01/23/02, l. 16, v. 8 (Cat. 50).

[48] *IGR* IV 1498, l. 1–2, v. 20 (Cat. 1).

[49] *I.Didyma* 277, l. 15–16, v. 3 et l. 18, v. 6 (Cat. 26).

[50] Porphyre F 322 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* V 16, 1, v. 4 (Cat. 113) ; G. Pugliese Carratelli, Χρησμοί di Apollo Kareios e Apollo Klarios a Hierapolis in Frigia, *ASAA* 41–42 (1963–64), p. 351–370 nº II b, v. 13 (Cat. 10).

[51] E.L. Bowie, The Greeks and their Past in the Second Sophistic, *in* M.I. Finley (éd.), *Studies in Ancient Society*, Londres, 1974, p. 166–209 (p. 195–203).

On notera tout de même un goût plus prononcé qu'auparavant pour la mise en scène des rites à accomplir, ainsi que pour les hymnes à chanter à cette occasion. La façon dont les textes oraculaires tentaient de retracer l'histoire de la cité des consultants permettait également d'ancrer l'acte de consultation de l'oracle dans une tradition revendiquant avec verve ses origines grecques. Le recours constant des oracles apolliniens au passé renforçait de la sorte un sentiment d'appartenance à l'histoire du peuple grec. En outre, l'accomplissement des rites préconisés par le dieu inscrivait encore davantage les consultants dans des traditions socio-politiques civiques. Mais, comme le fait remarquer A. Chaniotis[52], il est souvent difficile d'interpréter cette volonté de fidélité et de conformité par rapport à la tradition et d'y déceler les éléments propres à une continuité avec d'anciennes traditions, à une remise à jour de celles-ci ou encore à une innovation.

B. Des prescriptions adaptées au présent

Tout en poussant leurs consultants à accomplir des rites traditionnels, les sanctuaires profitaient aussi de l'émission de certains oracles pour encourager une nouvelle forme épurée du culte païen, centrée sur la prière et la contemplation, telle qu'elle se répandait à l'époque.

C'est l'inscription d'Oinoanda qui illustre sans doute le mieux cette nouvelle façon d'envisager le culte à rendre aux dieux. Les trois derniers vers expliquent qu'il convient de prier « Éther, dieu qui voit tout » (Ạἰ[θ]ἐ̣[ρα] πανδερκ̣[ῆ | θε]όν), « en le regardant, à l'aurore, en se tournant vers l'orient » (εἰς | ὃν ὁρῶντας εὔχεσθ' ἠώ|ους πρὸς ἀντολίην ἐσορῶ[ν]|τα̣[ς]) (Cat. 15, v. 5–6). A.S. Hall a clairement montré que ce texte, réutilisé à proximité d'une dédicace de lampe consacrée à *Théos Hypsistos*, avait été disposé de telle sorte que la pierre soit baignée des premiers rayons du soleil[53].

D'une façon similaire, le dieu de Claros avait demandé à Symmachos d'élever « à cet endroit un autel qui voit tout et qui observe avec attention les rayons du soleil qui voit au loin » (βωμὸν π[αν]θηέα τῇδ' ἐνὶ χώρῃ, | [ε]ἰς αὐγὰς ἀθρέοντα πολυσκόπου ἠελίοιο) et « d'accom-

[52] A. Chaniotis, Negotiating Religion in the Cities of the Eastern Roman Empire, *Kernos* 16 (2003), p. 177–190 (p. 179).

[53] A.S. Hall, The Clarian Oracle at Oenoanda, *ZPE* 32 (1978), p. 263–268.

plir chaque mois des sacrifices exempts de souillures » (εὐαγίας δ' ἐπὶ τοῦδε τε[λ]είετε μηνὸς ἑκάστο[υ])[54].

Ces deux oracles illustrent bien la place prépondérante de la contemplation dans le rituel. Celle-ci se fait grâce à une illumination, souvent symbolisée par la lumière du soleil. On retrouve clairement les mêmes caractéristiques rituelles dans l'oracle rendu à Rufinus à propos du serment de son armateur. Apollon prescrit de placer l'homme face au soleil (v. 5–6 : φῶτα στῆσον ἔναντα δεδορκότα πρὸς φάος αὐγῆς | ἠελίου « place-le debout les yeux tournés vers les rayons du soleil ») pour invoquer (v. 10 : ὀμνυέτω) les dieux[55].

On a déjà évoqué ci-dessus le goût prononcé d'Apollon pour les hymnes, que l'on peut replacer dans le contexte religieux de l'époque, qui connaît un engouement particulier pour les performances hymniques. D'autres oracles apolliniens vantaient également la prière comme acte constitutif du culte. Deux d'entre eux, rapportés dans la *Théosophie*, poussent ainsi à adresser des prières à la divinité suprême : en *Théosophie* I 32 (Beatrice) = § 35 (Erbse) (Cat. 99), le dieu prescrit : εὔχεο τοιγάρτοι μακάρων βασιλῆι μεγίστῳ (« adresse ainsi une prière au très grand roi des bienheureux »), et, en *Théosophie* I 36 (Beatrice) = § 39 (Erbse) (Cat. 103), Apollon annonce qu'« il faut invoquer Zeus, à qui obéissent les bienheureux, par des prières » (τῷ γὰρ ὑπείκουσιν μάκαρες, τὸν χρὴ λιτανεύειν). Un autre oracle apollinien rapporté par Porphyre préconise encore d'adjurer plusieurs divinités au moyen d'invocations silencieuses (κλήσεσιν ἀφθέγκτοις)[56].

Signalons encore le rituel d'apaisement, prescription particulièrement fréquente dans la documentation religieuse contemporaine et que les oracles d'Apollon prescrivent à plusieurs reprises. Ainsi, le dieu de Didymes a rendu, selon l'*Histoire ecclésiastique* de Socrate, cet oracle à des gens de Rhodes :

> Ἄττιν ἱλάσκεσθε, θεὸν μέγαν ἁγνὸν Ἄδωνιν,
> Εὔβιον, ὀλβιόδωρον, ἐϋπλόκαμον Διόνυσον[57].

---

[54] A. Souter, Greek metrical inscriptions of Phrygia, *CR* 11 (1897), p. 31–32 (nº 4 p. 31) = A. Petrie, Epitaphs in Phrygian Greek, *in* W.M. Ramsay (éd.), *Studies in the History and Art of the Eastern Provinces of the Roman Empire*, Londres, 1906, p. 119–136 (nº 10 p. 128) = *SGOst* III (2001), nº 16/31/01, l. 7–9, v. 1–3 (Cat. 6). Voir S. Mitchell, *Anatolia. Land, Men, and Gods in Asia Minor*, II. *The Rise of the Church*, Oxford, 1993, p. 11.

[55] *Anthologie Palatine* XIV 72 (Cat. 72).

[56] Porphyre F 330 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* V 14, 1 (Cat. 128).

[57] Socrate, *Histoire ecclésiastique* III 23 (Cat. 110).

« Apaisez Attis, le grand dieu, Adonis le pur,
Dionysos bacchique, dispensateur de bonheur, aux belles boucles ».

À Poplas, le dieu avait demandé d'« apaiser l'œil incorruptible de Zeus qui voit tout » (λισσομένῳ Ζηνὸς πανδερκέος ἄφθιτον ὄμμα) et d'« apaiser l'œil splendide de Zeus qui donne la vie » (Ἱλάσκου Ζηνὸς βιοδώτορος ἀγλαὸν ὄμμα)[58]. Un consultant fut encore exhorté à « apaiser le grand dieu et à lui fournir un corps chaste » (Εἴ γέ τις ἱλάσσαιτο θεὸν μέγαν ἠδὲ παράσχοι σῶμ' ἁγνόν)[59].

Les oracles d'Apollon enjoignaient donc les consultants à exécuter certains rites plus proches des soucis contemporains : hymnes, prières, invocations silencieuses et contemplation de la lumière étaient pratiqués à cette époque comme un sacrifice spirituel, qui se substituait au sacrifice sanglant traditionnel de plus en plus décrié[60].

C. Asseoir son pouvoir

Tandis que les vers émis par les sanctuaires étaient officiellement destinés à réguler la vie des consultants, l'institution religieuse profitait également de sa fonction prescriptive pour asseoir son autorité religieuse et politique dans de nombreuses régions.

1. *Des statues pour Apollon*

En échange de la protection qu'ils assuraient à leur cité, les oracles rendus par le dieu de Claros exigeaient que les consultants lui élèvent une statue. L'oracle gravé à Callipolis invite les habitants de la ville à στῆσαι δέ νυ κ[α]ὶ προ[π]ύλαιον | τοξοφόρον Φοῖβον, λοιμοῦ ὑποσευαντῆρα (« placer maintenant une statue d'un Phoibos *propulaios* et archer, celui qui repousse l'épidémie »)[61]. Aux Hiérapolitains, Apollon de Claros a prescrit : ἀμφὶ πύλαις Κλαρίου τεμενίξατε Φοίβου | τόξοις ἱρὸν ἄγαλμα κεκασμένον ὠλεσινούσοις | οἷον ὁιστεύοντος

[58] *Théosophie* I 20 et I 21 (Beatrice) = § 23 et 24 (Erbse) (Cat. 92 et 93).
[59] *Théosophie* I 23 (Beatrice) = § 26 (Erbse) (Cat. 94).
[60] S. Bradbury, Julian's Pagan Revival and the Decline of Blood Sacrifice, *Phoenix* 49 (1995), p. 331–356 ; A. Chaniotis, Old Wine in a New Skin : Tradition and Innovation in the Cult Foundation of Alexander of Abonoteichos, *in* E. Dabrowa (éd.), *Tradition and Innovation in the Ancient World*, Cracovie, 2002 [= *Electrum* 6], p. 67–85 (p. 76–80).
[61] *I.Sestos* 11, v. 29–30 (Cat. 7).

ἀναρδέα τηλόσε λοιμόν (« Aux portes, consacrez une statue sacrée de Phoibos Clarien brillant équipé de flèches qui détruisent les maladies, tel celui qui lance un trait au loin contre une épidémie non-irriguée »)[62].

L'oracle clarien de Caisareia Troketta se termine aussi sur pareille prescription : αὐτὰρ ἐντύ|νεσθε Φοῖβον μέσσον ἱδρῦναι | πέδου, τῇ μὲν ἀμπαφῶντα | [τόξον] (« Mais préparez-vous à dresser au milieu de votre terre un Phoibos, qui, dans une main, tient [une flèche] . . . »)[63].

Conséquences de ces prescriptions oraculaires, des statues de l'Apollon de Claros avaient été dressées dans de nombreuses cités clientes de l'oracle. Ainsi, Pausanias rapporte qu'une statue d'Apollon *Clarios* se trouvait à Corinthe dans le voisinage de celle d'Artémis d'Éphèse et d'un sanctuaire consacré à tous les dieux[64].

Par ailleurs, une statue du dieu aurait même été érigée à Rome. Tacite (*Annales* XII 22, 1, Cat. 65) rapporte en effet : *Isdem consulibus atrox odii Agrippina ac Lolliae infensa, quod secum de matrimonio principis certauisset, molitur crimina et accusatorem, qui obiceret Chaldaeos, magos interrogatumque Apollinis Clari simulacrum super nuptiis imperatoris* (« Sous les mêmes consuls, Agrippine, implacable dans la haine et pleine d'animosité contre Lollia, parce que celle-ci lui avait disputé l'union avec le prince, suscite contre elle des griefs et un accusateur, qui lui reprocherait d'avoir consulté des Chaldéens, des mages, et interrogé la statue d'Apollon de Claros sur le mariage de l'empereur. » Trad. P. Wuillemier, légèrement modifiée). Depuis E. Köstermann, les éditeurs s'accordent pour corriger *simulacrum*, version que portent pourtant tous les manuscrits, par *oraculum*, induisant par là que Lollia Paulina se serait rendue en personne, comme Germanicus, à Claros ou qu'elle y envoya un représentant, à l'instar d'Aelius Aristide. Au vu de l'ampleur de la renommée du dieu de Claros, il ne semble pas nécessaire de travestir le texte et il est préférable de conserver la *lectio difficilior*. Si l'on se souvient que, d'après Lucien, les oracles d'Alexandre-Glykon avaient eux aussi été diffusés jusqu'en Italie[65], la présence à Rome d'une statue d'Apollon Clarios, suppléant dans la capitale de l'Empire l'oracle du dieu, est une hypothèse vraisemblable[66].

---

[62] G. Pugliese Carratelli, Χρησμοί di Apollo Kareios e Apollo Klarios a Hierapolis in Frigia, *ASAA* 41–42 (1963–64), p. 351–370 n° II b, v. 18–20 (Cat. 10).
[63] *IGR* IV 1498, l. 14–17, v. 27–28 (Cat. 1).
[64] Pausanias II 2, 8.
[65] Lucien, *Alexandre ou le faux prophète* 30.
[66] Hypothèse déjà proposée par C. Picard, *Éphèse et Claros*, p. 682.

L'autorité religieuse de Claros s'étendit de la sorte, grâce à la diffusion de ces statues destinées à repousser le *loimos*. L'analyse des cultes observés dans les cités des consultants permet de mieux connaître encore l'étendue de l'influence religieuse du sanctuaire clarien. Par exemple, on sait d'après les monnaies qu'un culte d'Apollon clarien était observé à Apamée Myrleia[67]. Vers la moitié du IIe siècle, les cités accablées se mirent même à battre des monnaies représentant Apollon archer, comme à Callipolis, et à multiplier les honneurs rendus à Apollon *propulaios*[68].

À Sagalassos, un temple, doté d'un nouveau périptère à l'époque de Trajan, peut-être à la suite d'un tremblement de terre[69], fut dédié « à Apollon Clarios, aux dieux augustes et à la patrie » (Ἀπόλλωνι Κλαρίῳ καὶ Θεοῖς Σεβαστοῖς καὶ τῇ πατρίδι)[70], lorsque Cornelius Proculus était *legatus Augusti pro praetore*, c'est-à-dire en 139–141[71]. On marquera ici notre désaccord avec M. Waelkens, selon lequel il ne faudrait pas suggérer de lien entre cet Apollon *Klarios* et celui de Colophon[72]. En effet, comme le montrent les exemples évoqués ci-dessus, la consécration d'un temple à la divinité clarienne à Sagalassos atteste, me semble-t-il, que les habitants de la cité pisidienne, dont on sait qu'ils s'étaient rendus au sanctuaire de Claros dès le premier quart du IIe siècle (voir *supra*), ont entretenu avec la divinité oraculaire une relation privilégiée, sans doute encouragée par les oracles du dieu eux-mêmes.

---

[67] J. et L. Robert, *Claros* I, 1. *Décrets hellénistiques*, Paris, 1989, p. 5 n. 34.

[68] Voir O. Weinreich, Heros Propylaios und Apollon Propylaios, *MDAI(A)* 38 (1913), p. 62–72 (repris dans Id., *Ausgewählte Schriften*. I. *1907–1921*, Amsterdam, 1969, p. 197–206) ; *Bull.ép.* 1967 no 582 ; G. Pugliese Carratelli, ΘΕΟΙ ΠΡΟΠΥΛΑΙΟΙ, *SCO* 14 (1965), p. 5–10 ; T. Drew-Bear, Local Cults in Graeco-Roman Phrygia, *GRBS* 17 (1976), p. 247–268 (p. 260–261) ; Id., *Nouvelles inscriptions de Phrygie*, Zutphen, 1978, no IV 1 p. 66 ; C.A. Faraone, *Talismans and Trojan Horses. Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual*, New York – Oxford, 1992, p. 61–64.

[69] H. Devijver et M. Waelkens, Roman Inscriptions from the Fifth Campaign at Sagalassos, *in* M. Waelkens et J. Poblome (éd.), *Sagalassos IV. Report on the Survey and Excavation Campaigns of 1994 and 1995*, Leuven, 1997, p. 293–314 (p. 295).

[70] K. Lanckoronski, *Städte Pamphyliens und Pisidiens*. I. *Pisidien*, Vienne – Prague – Leipzig, 1892, no 200 = W.M. Ramsay, *The Social Basis of Roman Power in Asia Minor*, Oxford, 1941, no 5 p. 16 = *IGR* III 342 = H. Devijver et M. Waelkens, Roman inscriptions from the fifth campaign at Sagalassos, *in* M. Waelkens et J. Poblome (éd.), *Sagalassos IV. Report on the Survey and excavation Campaigns of 1994 and 1995*, Leuven, 1997, p. 293–314 (p. 295).

[71] D. Magie, *RRAM*, p. 1599.

[72] M. Waelkens, Sagalassos. Religious Life in a Pisidian Town, *in* C. Bonnet et A. Motte (éd.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique. Actes du Colloque International en l'honneur de Franz Cumont à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort. Academia Belgica, 25–27 sept. 1997*, Bruxelles – Rome, 1999, p. 191–226 (p. 206–209).

Dans certains cas, le sanctuaire colophonien prescrivait d'honorer d'autres divinités et de leur élever également des statues. Dans un oracle rendu à des consultants d'Hiérapolis, Apollon Clarien pousse notamment les citoyens à prendre continuellement soin d'Apollon *Kareios* (Cat. 10, v. 16 : Καρείου τε μέδεσθε διαμπερὲς Ἀπόλλωνος), divinité oraculaire locale, connue par une base de statue et dont on a conservé deux oracles alphabétiques[73]. Et les vers apolliniens d'ajouter : « car vous êtes de ma famille et de celle de Mopsos qui protège la cité » (ἐκ γὰρ ἐμεῦ γένος ἐστὲ πολισσούχοιό τε Μόψου[74]). L'oracle colophonien s'alliait par ce biais à la divinité oraculaire locale, présentée par la même occasion comme une succursale du sanctuaire de Claros.

Dans l'oracle trouvé à Éphèse, Apollon conseilla à des Lydiens d'élever une statue d'Artémis d'Éphèse dans un temple (ἧς μορφὴν Ἐφέσοιο κομίσσατε χρυσοφάεννον | κάτθετε δ' ἐν νηῷ πολυγηθέες « élevez une forme d'elle d'Éphèse, brillante comme l'or, et placez cette cause de joie dans un temple »[75]). Le dieu expliquait aux consultants en détresse que, dans ces conditions, la déesse ferait fuir les maladies et qu'elle recourrait à des pratiques magiques spécifiques, consistant à faire fondre des figurines de cire : ἥ κεν ἀλύξει | πήματα καὶ λοίμοιο βροτοφθόρα φάρμακα λύσει | λαμπάσι πυρσοφόροις νυχίᾳ φλογὶ μάγματα κηροῦ | τηίξασα μάγου κακοτήϊα σύμβολα τέχνης (« sans doute fera-t-elle fuir les malheurs et détruira-t-elle les poisons du fléau qui font périr les mortels avec des flambeaux enflammés, lorsqu'elle aura fait fondre d'une flamme nocturne des figurines pétries de cire et les signes de mauvaise qualité de l'art du sorcier »)[76]. L'oracle fut copié à Éphèse, vraisemblablement dans le dessein de témoigner du pouvoir de la célèbre déesse poliade, dont les images étaient largement diffusées dans toute la région[77], et même à Corinthe et à

---

[73] G. Pugliese Carratelli, Χρησμοί di Apollo Kareios e Apollo Klarios a Hierapolis in Frigia, *ASAA* 41–42 (1963–64), p. 351–370 nº I v. 18, 25 p. 353, et p. 355–357 (Cat. 22) ; M.L. West, Oracles of Apollo Kareios. A revised text, *ZPE* 1 (1967), p. 183–187 (p. 183–184) ; T. Ritti, *Hierapolis. Scavi e ricerche*. I. *Fonti letterarie ed epigrafiche*, Rome, 1985 [= *Archaeologica*. 53], p. 129–137, pl. 22 ; Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), p. 12–13.

[74] G. Pugliese Carratelli, Χρησμοί di Apollo Kareios e Apollo Klarios a Hierapolis in Frigia, *ASAA* 41–42 (1963–64), p. 351–370 nº II b, v. 17 (Cat. 10). Sur la légende phrygienne de Mopsos, voir Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), p. 12–13.

[75] *SEG* 41 (1991) nº 481, v. 5–6 (Cat. 14).

[76] *SEG* 41 (1991) nº 481, v. 6–9 (Cat. 14). Sur ces prescriptions magiques, voir F. Graf, An oracle against pestilence from a Western Anatolian town, *ZPE* 92 (1992), p. 267–279 (p. 274–279).

[77] Voir R. Fleischer, *Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien*, Leyde, 1973 [= *EPRO*. 35] (avec 2 cartes de répartition).

Rome[78]. Mais, comme l'a très justement expliqué J.R. Somolinos[79], il convient également de voir dans les prescriptions du dieu une adroite tentative de la part du sanctuaire colophonien d'asseoir son pouvoir dans la cité de sa rivale éphésienne, lorsqu' Apollon souligne son lien de parenté avec Artémis (v. 2 : Ἄρτεμιν . . . ἐμῆς γενεῆς).

Les oracles gravés à Iconion et à Syédra, que L. Robert a attribués à Claros, prescrivent également d'élever des statues à des triades divines spécifiques. Dans le premier cas, le dieu s'adressa, au cours du II^e^ siècle, aux consultants en ces mots :

> αἵ τ' εἰσιν πόλεων κηδημόνες ἠδ' ὀλέτειραι·
> Ἑρμείην δὲ Ἀργειφόντην θεσμόν τε τίοντες
> ὧν ὑμεῖν χρειὼ μεγαλοίμια ἀγάλματα τεῦξαι
> στῆσα[ί] τε ἀμφ' Ἄρεως ἑκάτερθεν δεικήλοιο[80].
>
> « . . . qui sont les gardiens et les destructeurs des cités,
> honorant Hermès Argeiphontès et la Loi,
> dont il vous faut faire de très belles statues
> et les placer de chaque coté de l'image d'Arès. »

Tandis qu'à Iconion, des statues de la Loi (*Thesmos*) et d'Hermès devaient être placées de part et d'autre de celle d'Arès, un oracle prescrivit, vers la même époque[81], aux citoyens de Syédra d'élever

---

[78] Voir dernièrement R. Turcan, Une Artémis d'Éphèse trouvée sur l'Aventin, *CRAI* 2000, p. 657–669.

[79] J.R. Somolinos, Ártemis Efesia en Lidia y Apolo Clario en Éfeso : mántica y propaganda religiosa en época imperial, *in Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid, 1998, p. 207–212.

[80] R. Heberdey et A. Wilhelm, *Reisen in Kilikien ausgeführt 1891 und 1892 im Auftrage der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, Vienne, 1896 [= *Denkschr. kaiserlichen Akad. Wiss. in Wien. Philos.-historische Kl.* 44], n° 267 p. 161 = *SGOst* III, 2001, n° 14/07/01 (Cat. 20). L. Robert, *Hellenica* XI–XII (1960), p. 546 n. 1 (mentionné) = *Bull.ép.* 1961 n° 716 ; L. Robert, Un oracle à Syedra, les monnaies et le culte d'Arès, *in* L. Robert, *Documents de l'Asie mineure méridionale. Inscriptions, monnaies et géographie*, Genève – Paris, 1966, p. 91–100 (p. 96–97) ; J. Wiseman, Gods, war and plague in the time of the Antonines, *in* J. Wiseman (éd.), *Studies in the Antiquities of Stobi* I, Belgrade, 1973, p. 143–183 (p. 177–178) = *Bull.ép.* 1974 n° 337.

[81] On suivra ici la datation proposée par L. Robert (Un oracle à Syedra, les monnaies et le culte d'Arès, *in Documents de l'Asie mineure méridionale. Inscriptions, monnaies et géographie*, Genève – Paris, 1966, p. 91–100, p. 96–97), qui rapprocha cette inscription de monnaies de l'époque de Lucius Verus représentant un Arès désarmé, entouré d'Hermès et d'un personnage féminin souvent assimilé à Aphrodite, suivi par J. Wiseman, Gods, War and Plague in the Time of the Antonines, *in* J. Wiseman (éd.), *Studies in the Antiquities of Stobi* I, Belgrade, 1973, p. 143–183 (p. 177–178) ; H.W. Parke, *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Londres, 1985, p. 157–159 ; Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), p. 30 ; Id., *SGOst* IV, 2002, n° 18/19/01 ; *contra* G.E. Bean et T.B. Mitford, *Journeys in Rough Cilicia in 1962 and*

les statues d'un Arès sanglant et meurtrier (Ἄρηος . . . ἐναιμέος ἀνδροφόνοιο), enchaîné par des liens de fer (v. 5 : δεσμοῖς σιδηρείοις) par Hermès d'un côté et la Justice (*Dikè*) de l'autre. Cette opération avait pour but de faire face aux méfaits de brigands (v. 12 : λῃϊστήρων)[82].

À Vasada, en Isaurie, c'est à la déesse de la santé Hygieia que l'Apollon de Claros recommanda qu'on élève une statue[83]. Le même Apollon a, de la même façon, recommandé l'érection de statues de plusieurs divinités à Anchialos[84].

Comme pour le sanctuaire de Glycon à Abonoteichos, dont on a notamment retrouvé une statue à Tomis et de nombreuses statuettes à Athènes[85], l'érection d'images divines était un moyen pour le sanctuaire clarien d'étendre largement son pouvoir. Le rôle apotropaïque d'Apollon, déjà illustré dans le premier chant de l'*Iliade*, fut ainsi exploité intensivement par les autorités du sanctuaire clarien, qui tirèrent parti de la détresse des consultants en leur demandant d'ériger une statue à l'effigie du dieu devant les portes de leur ville ou au milieu de la plaine[86]. Cette image se répandit de la sorte dans les cités accablées. Pour étendre son pouvoir, le dieu de Colophon s'alliait parfois aux divinités tutélaires de la cité des consultants, ne man-

---

1963, Vienne, 1965 [= *Öst. Akad. Wiss. Philos.-historische Kl.* 85], p. 3–44 ; E. Maróti, A Recently Found Versified Oracle Against the Pirates, *AAntHung* 16 (1968), p. 233–238 ; Id., Miscellanea Graeco-Latina, *Gymnasion* 98 (1991), p. 177–180 (p. 177–178) ; P. de Souza, Romans and Pirates in a Late Hellenistic Oracle from Pamphylia, *CQ* 47 (1997), p. 477–481, pour lesquels l'oracle, qui fait référence à la politique extérieure de la cité, doit être daté de l'époque où la cité était encore indépendante, à savoir au plus tard de l'époque de César.

[82] *SEG* 41 (1991), n° 1411 = *SGOst* IV, 2002, n° 18/19/01 (Cat. 21). Sur cette prescription, voir F. Sokolowski, Sur l'oracle de Claros destiné à la ville de Syedra, *BCH* 92 (1968), p. 519–522 ; C.A. Faraone, Binding and Burying the Forces of Evil : the Defensive Use of « Voodoo Dolls » in Ancient Greece, *ClAnt* 10 (1991), p. 165–205 (p. 168–170).

[83] H. Swoboda *et al.*, *Denkmäler aus Lykaonien, Pamphylien und Isaurien*, Brünn, 1935, n° 35 p. 24 (Cat. 4).

[84] *IGR* I 767 = *IGBulg* I² n° 370, l. 4–6 (Cat. 3) : τὰ προκείμενα τῶν θεῶν ἀγάλματα.

[85] Lucien, *Alexandre ou le faux prophète* 18. Voir L. Robert, Le serpent Glycon d'Abônoteichos à Athènes et Artémis d'Éphèse à Rome, *CRAI* 1981, p. 513–535 ; G. Sfameni Gasparro, Alessandro di Abonutico, lo « Pseudo-Profeta » ovvero come costruirsi un'identità religiosa. II. L'oracolo e i misteri, *in* C. Bonnet et A. Motte (éd.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique. Actes du Colloque International en l'honneur de Franz Cumont à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort. Academia Belgica, 25–27 sept. 1997*, Bruxelles – Rome, 1999, p. 275–305 (p. 278).

[86] Voir R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983, p. 275.

quant pas de souligner les liens de parenté qui les unissaient à lui.

La figure d'un Apollon apotropaïque et guérisseur, destinée à protéger les consultants de la souillure engendrée par le *loimos*, a aussi été investie par la politique d'expansion du sanctuaire oraculaire de Glykon à Abonoteichos. Lucien rapporte que le sanctuaire a lui aussi fondé une partie de son succès sur sa capacité à éloigner les fléaux (λοιμούς), y compris les incendies et les tremblements de terre (καὶ πυρκαϊὰς . . . καὶ σεισμούς), en envoyant des porteurs d'oracles dans toutes les régions de l'Empire romain (πάντοσε τῆν Ῥωμαίων ἀρχῆς ἔπεμπε χρησμολόγους), notamment en Italie et à Rome, et en poussant ses fidèles à afficher sur leur porte ce vers oraculaire destiné à éloigner la souillure des maisons (τοῦ λοιμοῦ ἀλεξιφάρμακον) : Φοῖβος ἀκειρεκόμης λοιμοῦ νεφέλην ἀπερύκει (« Phoibos aux longs cheveux chasse les vapeurs de la peste »)[87]. Une inscription d'Antioche en Syrie reproduit, sur la base d'une statue d'Apollon *Alexikakos*, un oracle de Glycon[88]. Le recours à un Apollon archer semble ainsi avoir été répandu à l'époque non seulement à Claros, mais aussi à Abonoteichos, deux sanctuaires dont l'influence avait largement dépassé leur région et avait même gagné la capitale de l'Empire.

Le grand succès de Claros peut s'expliquer par son soutien à l'autorité de Rome. Il existe du moins certaines connexions entre le culte impérial et celui de l'Apollon de Claros. Outre la simple constatation selon laquelle la grande majorité des cités des consultants de l'oracle de Claros possédaient au moins un temple ou un autel réservé au culte des souverains[89], on sait que la dédicace du temple de Sagalassos associait étroitement le culte d'Apollon clarien à celui des empereurs. À Odessos, l'oracle délivré contre une épidémie par le dieu de Colophon mentionne également des sacrifices devant honorer la divinité de l'empereur (Cat. 2, l. 10 : θεῷ συνέθυσα Σεβαστ[ῷ]). C'est « aux dieux Augustes et conformément à l'oracle d'Apollon de Claros » (Cat. 1, l. 1–3 : θεοῖς σεβασ[τοῖς] | κατὰ χρησμὸν Κλαρί[ου] | Ἀπόλλωνος) que les habitants de Caisareia Troketta dédièrent la

[87] Lucien, *Alexandre ou le faux prophète* 36.

[88] P. Perdizet, Une inscription d'Antioche qui reproduit un oracle d'Alexandre d'Abonotichos, *CRAI* 1903, p. 62–66 ; G. Sfameni Gasparro, Alessandro di Abonutico, lo « Pseudo-Profeta » ovvero come costruirsi un'identità religiosa. II. L'oracolo e i misteri, *in* C. Bonnet et A. Motte (éd.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique. Actes du Colloque International en l'honneur de Franz Cumont à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort. Academia Belgica, 25–27 sept. 1997*, Bruxelles – Rome, 1999, p. 275–305 (p. 279).

[89] Pour l'Asie mineure, voir le catalogue établi par S.R.F. Price, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984, p. 249–274.

statue de l'Apollon archer. On peut encore évoquer le fait que Claudia Prisca, la prêtresse d'Artémis de Stobi, dont Apollon de Claros a témoigné de la pureté, était aussi prêtresse des Augustes (l. 1 : [Ἀρτέμι]δος Λοχίας ἱέρειαν καὶ Σεβαστῶν)[90].

Par ailleurs, la référence des oracles clariens à des divinités gréco-romaines, masculines, comme Apollon, Zeus et Arès, et féminines, comme Artémis, Lèto et Hygieia, devait faciliter et même renforcer le culte rendu au couple impérial dans des régions peu hellénisées, puisqu'il rendait possible l'assimilation de ces dieux et déesses avec l'empereur et l'impératrice[91]. De même, parmi les lieux de provenance des clients de Claros, certaines cités hellénisées tardivement rendaient un culte à un couple de divinités indigènes intégrées dans le panthéon gréco-romain[92], comme, par exemple, Apollon Hélios Larbenos et Meter Lèto à Dionysopolis[93] ou Apollon Kendrisos et Artémis à Philipoppolis[94], ou encore Asclépios et Hygieia à Tomis[95]. Dans ce contexte, le soutien de l'Apollon de Claros à ces diverses divinités poliades prend un sens politique bien défini : les prescriptions de l'Apollon de Claros participaient à la diffusion d'un modèle de divinités auquel pouvait être appliqué le culte du couple impérial. C'est peut-être dans un même contexte politique que le clergé clarien a aussi encouragé le culte de la triade Apollon, Artémis et Lèto au sein des cités d'origine de ses consultants, comme à Amaseia[96] ou à Héraclée de la Salbakè[97].

---

[90] N. Vulic, Anticki spomenici nase zemlje, *Spomenik* LXXI (55) (1931), p. 1–259 (nº 637 p. 239) = J. Wiseman, Gods, war and plague in the time of the Antonines, *in* J. Wiseman (éd.), *Studies in the Antiquities of Stobi* I, Belgrade, 1973, p. 143–183 (p. 152–155, fig. 83) (Cat. 5).

[91] Voir S.R.F. Price, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984, p. 97–98.

[92] Voir M. Sartre, *L'Orient romain. Provinces et sociétés en Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 a.C.–235 p.C.)*, Paris, 1991, p. 486–490.

[93] Voir L. Robert, *Villes d'Asie mineure. Études de géographie ancienne*, Paris, 1962², p. 127–149.

[94] Voir C.M. Danov, Philippopolis, Serdica, Odessos. Zur Geschichte und Kultur der bedeutendsten Städte Thrakiens von Alexander d. Gr. bis Justinian, *ANRW* II 7, 1 (1979), p. 241–300 (p. 265–267).

[95] *I.Tomis* 117(2).

[96] J.G.C. Anderson, F. Cumont, H. Grégoire, *Studia Pontica*. III. *Recueil des inscriptions grecques et latines du Pont et de l'Arménie*. Fasc. 1, Bruxelles, 1910, nº 146a p. 162 = D.H. French, Amasian Notes 5. Cults and Divinities : the epigraphic evidence, *EA* 26 (1996), p. 87–98, nº 3 p. 88 : dédicace par L. Iulius Severus attestant un culte d'Apollon, d'Artémis et de Lèto.

[97] R. Fleischer, Ein Heiligtum für Apollon, Artemis und Leto bei Herakleia Salbake in Karien, *AA* 2000, p. 405–453.

Ces indices, qui autorisent à supposer des rapports entre le culte impérial et le sanctuaire colophonien, même si l'on ne peut pas encore en mesurer toute la signification, viennent conforter le rôle du clergé de Claros dans la consolidation du pouvoir impérial esquissé ci-dessus.

Pour résumer, la politique de diffusion du sanctuaire clarien était véhiculée et rendue visible par le biais de l'érection de statues du dieu de Claros archer, ou de statues à l'effigie d'autres divinités. Les liens évoqués ci-dessus entre la politique du sanctuaire de Claros et le processus de romanisation des cités hellénisées tardivement montrent que les oracles ont joué un rôle non négligeable non seulement dans l'organisation civique des communautés hellénophones, mais également dans la structuration du pouvoir politique romain.

2. *Apollon, maître de piété*

Le rôle de maître du culte, attribué à Apollon depuis l'époque archaïque, fut remis à l'honneur par les citoyens de l'est de l'Empire romain, qui demandaient au dieu de la mantique de leur révéler les prescriptions du culte à rendre à chacune des divinités. Les sanctuaires se sont bien vite emparés de ce type de demande pour asseoir leur autorité religieuse dans la région.

L'autorité d'Apollon se manifestait tout d'abord par la désignation de prophètes d'Apollon ou de prêtres et prêtresses d'autres dieux. Tout comme Tryphôsa avait été à l'époque hellénistique désignée prophétesse par l'Apollon de Didymes[98], le dieu a continué aux premiers siècles de notre ère à élire les ministres du culte ou à fournir à ceux-ci un témoignage divin de leur piété.

On sait que, par l'intermédiaire de ses vers, le dieu de Didymes a choisi par trois fois un certain Posidonios « aux pieuses fonctions » comme prophète. Les oracles rendus au sujet de la prophétie de ce dernier ont disparu mais une inscription de Didymes datant du I^er^ ou du II^e^ siècle contient un épigramme qui fait l'éloge du saint homme :

> εὐσεβέσιν κλήροις, Ποσιδώνιε, | τρίς σε λαχόντα |
> δέ[ρ]κομαι ἐν Διδύμοις στέμ|μασιν ἀθανάτοις |
> τοῖον, ὃν Ἀπόλλων σε προφήτην || ἠσπάσατ' αὐτός |

[98] W. Günther, Didyma 1975–1979. 7. Inschriftenfunde 1978 (n. 1–3) und 1979 (n. 4 und 5), *MDAI(I)* 30 (1980), p. 164–176 (n° 5 p. 164) = *Bull.ép.* 1982 n° 323.

λημμάκρισιν μήτρος τ' εὐσεβίην | δικάσας. |
οὗ κλέος οὐδ' αἰὼν ἐπιλήσεται· | ἄνδρα γὰρ εἶλεν |
τῶν πρὶν λειτουργῶν οὐδενὶ λει|πόμενον[99].

« Je vois, Posidonios, qu'à travers de pieuses fonctions tu as par trois fois reçu d'immortelles couronnes à Didymes, tel qu'Apollon t'a lui-même salué comme prophète, prenant en compte le jugement prophétique ainsi que la piété de ta mère.
Et l'éternité n'oubliera pas ta gloire : car il a pris un homme qui n'est en rien inférieur aux ministres du culte précédents. »

Le prophète et médecin Q. Pomponius Pollio a lui aussi été désigné par l'Apollon de Didymes : προφήτης Κ(οΐντος) Πομ[πώνιος Πωλλίων εὐσεβής, πανηγυ]|ρικός, ἰατρὸς κληθεὶ[ς ὑπὸ τοῦ θεοῦ][100].

Une inscription de Didymes en l'honneur du prophète Granianus Ambivius Macer mentionne encore, vers 200, que le dieu de Didymes a attesté que sa mère, Ambivia Ulpiana, appartenait à « une famille d'ancêtres qui se distinguent par eux-mêmes »[101].

C'est par ces mots qu'Apollon loua la piété du prophète T. Flavius Ulpianus : [εὐρέι δενδρέῳ] ἶσος ἔχεις ἐριθηλέας ὄζους | [βόσκεις τ' εὐπο]κέας ταναοῖς ὑπὸ λήνεσιν οἶ|[ας·] | [τῷ χρῆσαί μ'] εἰσαῦθις ἀνειρομένῳ θεμι|[τόν σοι·] | ἀλλὰ σύ γ', ἡμετέροισιν ἐπὶ | [χρησμοῖσι πεποι]θὼς | εὖ μάλ' ἐς εὐσεβίην θε|[οπειθέα μῆτι]ν ἀέξων θεσμοῖσιν προτέ|[ροις ἠδὲ προ]τέροις λογίοισιν ἀμφὶ θυη|[πολίην βωμ]ῶν πέρι φροντίδα θῆκας (« Semblable à un immense arbre, tu as des branches fertiles, et tu fais paître des brebis à la belle toison avec de longues bandelettes de laine. Il m'est permis de te rendre un oracle,

---

[99] *I.Didyma* 282 = *SGOst* I, 1998, nº 01/19/23, l. 1–12 (6 vers) (Cat. 28). Voir A. Dain, Sur deux inscriptions, *REA* 42 (1940), p. 89–92 (p. 89–90) ; L. Robert, *rec.* « Theodor Wiegang : Didyma. 2 Teil : Die Inschriften. Bearb. von Albert Rehm, hrsg. von Richard Harder », *Gnomon* 31 (1959), p. 657–674 (p. 666) ; *Hellenica* XI–XII (1960), p. 451, 456–58, p. 7 (photo) ; W. Peek, Milesische Versinschriften, *ZPE* 7 (1971), p. 193–226 (p. 203) ; R. Merkelbach, ΛΗΜΜΑΚΡΙΣΙΣ, *ZPE* 6 (1970), p. 288 ; W. Günther, *Das Orakel von Didyma in hellenistischer Zeit. Eine Interpretation von Stein-Urkunden*, Tübingen, 1971 [= *MDAI(I)*. 4], p. 113.

[100] *I.Didyma* 280, l. 1–2 (texte daté de 167–168). Sur la discussion à propos de la fonction de médecin du prophète, voir V. Nutton, The doctor and the oracle, *RBPh* 47 (1969), p. 37–48.

[101] *I.Didyma* 243, l. 6–9 (Cat. 25) : . . . καὶ Ἀμβ. Οὐλπιανῆς ὑδ[ροφόρου στ]εφανηφόρου | γένους αὐτοφαν[ῶν προγόν]ων ὡς ὁ Διδυμεὺς ἐμαρτύρησ[εν], | [ἔκγονος πρὸς] πατρὸς Γραν' Φανίου. . . . On suivra ici P. Herrmann, Athena Polias in Milet, *Chiron* 1 (1971), p. 291–298 (p. 294–295 n. 10) (= *Bull.ép.* 1972 nº 401), qui a montré que ὡς ὁ Διδυμεὺς ἐμαρτύρησ[εν] désigne ce qui précède, *contra* A. Rehm, *I.Didyma*, p. 178 qui suppose que le dieu didyméen témoigna de ce qui suit.

toi qui m'interroges une fois de plus, mais quant à toi, faisant confiance dans nos oracles, et augmentant bien vers la piété la sagesse qui obéit aux dieux, par le biais d'anciennes lois et d'anciens oracles, tu as montré ton souci pour les autels liés au sacrifice »)[102].

On voit donc que les oracles d'Apollon régulaient la vie sacerdotale du sanctuaire didyméen, en choisissant ses ministres du culte et en témoignant de leur piété. Les prophéties du dieu servaient ainsi d'outil de contrôle du fonctionnement interne de l'institution religieuse[103]. Si l'on ne sait rien de la désignation de prophètes clariens à l'époque impériale, une inscription de l'époque hellénistique témoigne que le dieu de Claros choisit, par le biais d'un oracle, un chresmologue de Smyrne appelé à devenir prophète à Claros et à diriger le *manteion*[104].

Les sanctuaires de Claros et de Didymes ont également témoigné de la piété d'agents du culte extérieurs à leur sanctuaire. En cela, ils contribuaient à propager l'autorité religieuse de leur Apollon.

Dans l'oracle gravé aux alentours du I^er^ siècle à Héraclée du Latmos, en Carie, le dieu, peut-être celui de Didymes (voir *supra*), s'exprime en ces mots sur la façon dont le prêtre d'Athéna Latmia devait être recruté :

> ὃς γένει ἠδὲ βίου τάξει προφερέστατός ἐστιν,
> αἱρεῖσθε ἐκ πάντων ἀστῶν λυκάβαντος ἑκάστου
> [φρ]οντίδα καὶ σπουδὴν ἣν χρὴ θέμενοι περὶ τῶνδε,
> [το]ίους γὰρ θέμις ἐστὶ θεᾶς πρὸς ἀνάκτορα βαίνειν[105].
>
> « Celui qui est de loin supérieur par sa descendance et le rang de sa vie,
> choisissez-le chaque année parmi tous les citoyens,
> en déterminant l'esprit et le zèle qu'il faut pour ceux-ci.
> car il est permis que de telles personnes marchent vers le temple de la déesse. »

---

[102] *I.Didyma* 277, l. 11–12 (Cat. 26) : κ(αὶ) νῦν] ἐν χρηστηρίῳ προσῖ|[πεν αὐτὸν διὰ τὴν ε]ὐσέβειαν οὕτως· « et maintenant dans cet oracle il l'invoque pour sa piété en ces mots » l. 13–20 (7 vers).

[103] Voir A. Busine, The Officials of Oracular Sanctuaries in Roman Asia Minor, *ARG* (à paraître).

[104] J. et † L. Robert, Décret de Colophon pour un chresmologue de Smyrne appelé à diriger l'oracle de Claros, *BCH* 116 (1992), p. 279–291 = *SEG* 42 (1992), n° 1065, l. 4–6.

[105] M. Wörrle, Inschriften von Herakleia am Latmos II : Das Priestertum von Athena Latmia, *Chiron* 20 (1990), p. 19–58 (II A p. 23–24) = *SEG* 40 (1990), n° 956 = *SGOst* I, 1998, n° 01/23/02, l. 13–16, v. 5–8 (Cat. 50).

Lorsqu'on l'interrogea sur le culte d'Athéna Polias, le dieu de Milet clôt sa réponse en désignant comme prêtresse à vie d'Athéna Polias Satorneila, jeune fille de noble naissance dévouée à Aphrodite Aphrogeneia : Σεμνὴν Σατορνεῖλαν θέσθε ἱερηφόρον ἀ|ρήτειραν (« Placez la sainte Satorneila comme prêtresse pour porter les objets sacrés »)[106].

Par ailleurs, une inscription de Stobi en Macédoine du II^e^ siècle atteste que l'Apollon de Claros témoigna lui aussi de la sainteté des prêtres : on y lit que l'illustre prêtresse d'Artémis Claudia Prisca honora sa fonction dans la plus grande sainteté pendant soixante ans et que « Apollon de Claros témoigna de sa pureté » (μαρτυρηθεῖσάν τε ἐπὶ ἁγνείᾳ ὑπὸ τοῦ Κλαρίου Ἀπόλλωνος)[107].

Autre manifestation de la puissance d'Apollon, de nombreux oracles expliquaient aux hommes comment rendre le culte aux dieux (voir *supra*). Recommander aux visiteurs comment honorer leurs dieux était une manière pour les clergés de Claros et de Didymes de placer l'autorité religieuse de leur Apollon au-delà des autres divinités. Lorsqu'il enjoint à honorer d'autrs divinités, Apollon en profite souvent pour évoquer ses liens de parenté avec les divinités concernées. Dans l'oracle trouvé à Éphèse, Apollon conseilla d'élever une statue d'Artémis d'Éphèse et ne manque pas de préciser qu'elle est de sa descendance (v. 2 : Ἄρτεμιν . . . ἐμῆς γενεῆς)[108].

Le dieu de Claros s'est aussi allié à la divinité tutélaire de Pergame, Asclépios, qu'il avait conseillé à Aelius Aristide d'honorer, afin qu'il le soigne[109]. Dans l'oracle qu'il rendit à l'ensemble des Pergaméniens, Apollon a également mis en exergue son lien de paternité avec la divinité dont il soutien le culte (Ἀσκληπιὸν . . . ἐμὸν φίλον υἱέα)[110].

Que ce soit dans l'enceinte même de leur sanctuaire ou à l'extérieur, les clergés didyméen et clarien tendaient à présenter leur dieu

---

[106] P. Herrmann, Athena Polias in Milet, *Chiron* 1 (1971), p. 291–298 = *Bull.ép.* 1972 n° 399–402, l. 25–26, v. 15–16 (Cat. 47).

[107] N. Vulic, Anticki spomenici nase zemlje, *Spomenik* LXXI (55) (1931), p. 1–259 (n° 637 p. 239) = J. Wiseman, Gods, war and plague in the time of the Antonines, *in* J. Wiseman (éd.), *Studies in the Antiquities of Stobi* I, Belgrade, 1973, p. 143–183 (p. 152–155, fig. 83) (Cat. 5).

[108] *SEG* 41 (1991), n° 481, v. 5–6 (Cat. 14).

[109] Aelius Aristide, *Discours sacrés* III 12 (Cat. 71).

[110] *I.Pergamon* 324, v. 19 (Cat. 8).

comme maître de la piété des ministres des différents cultes. Hisser leur Apollon au rang de juge de la pureté des prêtres représentait aussi un moyen pour les sanctuaires de Didymes et de Claros d'étendre leur autorité religieuse.

Finalement, la volonté du clergé de Claros de présenter son dieu en maître du culte à rendre à tous les dieux est superbement illustrée par un corpus étonnamment homogène d'inscriptions toutes dédiées « aux dieux et aux déesses conformément à l'interprétation de l'Apollon de Claros » : elles attestent que l'autorité religieuse du sanctuaire clarien avait été répandue dans tout l'Empire, jusqu'aux extémités occidentales de ses frontières.

Trouvées aussi loin qu'en Grande-Bretagne, en Espagne et en Afrique, neuf inscriptions latines identiques, dont trois avaient déjà été réunies par H. Dessau[111], rapportent cette même simple dédicace avec de mineures variations :

- en Sardaigne, à Nora : *Dis deabusque / secundum interpreta/tionem oraculi Clari / Apollinis*[112] ;
- en Dalmatie, à Corinium : *D(is) deabusque / secundum inter/petrationem* (sic) *Cla/rii Apollinis*[113] ;
- en Grande-Bretagne, à Vercovicium, sur le mur d'Hadrien : *Diis deabusque se/cundum interpre/tationem oracu/li Clari Apollinis, / coh(ors) I Tungrorum*[114] ;
- en Numidie, à Cuicul : *Dis deabusq(ue) / s<e>cundum / interpreta/tionem ora/culi Cla/ri Apollin(is)*[115] ;
- en Maurétanie, à Volubilis : *Dis deabusque / secundum interpre/tationem oraculi / Clarii Apollinis*[116], et vraisemblablement à Banasa où M. Euzennat propose de restituer : [*Dis deabusque secundum interpretationem*] *oraculi C*[*larii Apollinis*][117].

---

[111] *ILS* 3270. Voir J. Toutain, Communication, *BSAF* 1915, p. 141–148.

[112] L.R.A. Taramelli, Sardinia. XIII Sarrok. Inscrizione romana dell'antica Nora, ricordante l'oracolo di Apollo Clario, *NSA* 1928, p. 254–255 = *AE* 1929 nº 156 = *ILSard* 42 (Cat. 53).

[113] *CIL* III 2880 = *ILS* 3230a (Cat. 54).

[114] *CIL* VII 633 = *ILS* 3230 = *RIB* 1579 = G.L. Irby-Massie, *Military Religion in Roman Britain*, Leyde – Boston – Cologne, 1999 [= *Mnemosyne*. 199], nº 293 p. 265 (Cat. 55).

[115] *CIL* VIII 8351 = *ILS* 3230b (Cat. 56).

[116] R. Thouvenot, Un oracle d'Apollon de Claros à Volubilis, *BAM* 8 (1968–1972), p. 221–227 ; M. Euzennat, Une dédicace volubilitaine à l'Apollon de Claros, *AntAfr* 10 (1976), p. 63–68 = *SEG* 26 (1976) nº 1290 = *AE* 1976 nº 782 = *IAM* II 344 (Cat. 57).

[117] M. Euzennat, Une dédicace volubilitaine à l'Apollon de Claros, *AntAfr* 10, 1976, p. 63–68 (p. 64) = *IAM* II 84 (Cat. 58).

– dans le Latium, à Gabii : *Dis deabusq(ue) / secundum / interpreta/tionem Clari / Apollinis*[118] ; et à Marruvium : *Dis deabusqu[e] / secundu[m] / interpr[eta]tio[nem / o[raculi / Clarii] / [Apollinis]*[119].
– en Espagne, à La Corogne : *Dis d(eabus)q(ue) / ex interp/retation(e) / oraculi / Clari Apo[l]linis C/AD SACE/ [—]*[120].

Jusqu'il y a peu, seules des versions latines de ces prescriptions avaient été trouvées. Mais l'on connaît aujourd'hui une version grecque de ces injonctions découverte à Melli (Kocaaliler) en Pisidie par des archéologues anglais :

[θ]εοῖς καὶ θεαῖς ἀπὸ | ἐξηγήσεως χρήσ|μου Ἀπόλλωνος | Κλαρίου[121]

« aux dieux et aux déesses, conformément à l'interprétation de l'oracle d'Apollon clarios »

Comme en témoigne cette publication récente, la liste de ces inscriptions s'allongera encore certainement au gré des découvertes archéologiques ou des restitutions de fragments aujourd'hui incomplets. Ainsi, G. Paci propose de façon tentante de compléter cette inscription très fragmentaire provenant de la cité italique de Cosa : — | [—]*ndum* | [—]*onem* | —[122].

---

[118] M. Quercioli, *Guida alle città perdute*, Rome, 1969, p. 106–107 = M.G. Granino Cecere, Apollo in due iscrizioni di Gabii, *Decima Miscellellanea Greca e Romana*, Rome, 1986 [= *Studi pubblicati dall'Istituto italiano per la storia antica*. 36], p. 265–288 (p. 281–288) = *AE* 1986 nº 119 (Cat. 59).

[119] P. Somella, Centri storici ed archeologia urbana in Italia. Novità dell'area mesoadriatica, *in* Aa. Vv., *Atti Colloquio « Investigacion y tecnicas de los trabajos arqueologicos sobre ciudadas modernas superpuerstas a las antiguas ». Zaragoza 9–13 novembre 1983*, Saragosse, p. 229 nº 32 = C. Letta, Le dediche *dis deabusque secundum interpretationem oraculi clarii Apollinis* e la *Constitutio Antoniniana*, *SCO* 39 (1989), p. 265–280 (p. 266) = *AE* 1991 nº 564 (Cat. 60).

[120] S. Montero Herrero, Un oráculo del Apolo de Claros en Galicia, *in* Aa. Vv., *Estudios sobre la antigüedad en homenaje al professor Santiago Montero Díaz*, Madrid, 1989 [= *Gerión. Suppl.* 2], p. 357–365 = *AE* 1990 nº 545 = G. Pereira, *Corpus de Inscripcións romanas de Galicia*. I, *Provincia de A Coruña*, Santiago de Compostela, 1991, nº 60 p. 163–164 (Cat. 61).

[121] S. Mitchell, Inscriptions from Melli (Kocaaliler) in Pisidia, *AS* 53 (2003), p. 139–159 (nº 13 p. 151–155) (Cat. 63).

[122] E. Fentress *et al.*, Late Roman and Medieval Cosa I : the Arx and the Structure near the Eastern Height, *PBSR* 59 (1991), p. 197–230 (Fig. 23 p. 226–227) = *AE* 1991 nº 669 = G. Paci, L'oracolo dell'Apolo Clario a Cosa, *in* G. Paci (éd.), *Ἐπιγραφαί. Miscellanea epigraphica in onore di Lidio Gasperini*, Tivoli, 2000 [= *Ischnia*. 5], p. 661–670 (Cat. 62).

Répartition des inscriptions « Dis deabusque secundum interpretationem oraculi Clarii Apollinis »
C. Collins Bartholomew Ltd 2004 (reproduit avec l'aimable permission de HarperCollins Publishers www.collinsbartholomew.com)

La large diffusion de ces inscriptions votives montre que l'influence religieuse de l'oracle colophonien s'exerçait alors non seulement aux alentours de Rome mais aussi jusqu'aux frontières les plus reculées de l'Empire romain. Si la majorité des commentateurs modernes s'accordent pour renoncer à l'hypothèse primitive, jadis proposée par L. Friedländer, d'une consultation effective de l'oracle[123], l'interprétation de ces inscriptions n'en reste pas moins problématique.

[123] L. Friedländer, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine*. IV, Leipzig, 1910[8], p. 178. Seul R. Lane Fox (*Pagans and Christians*, p. 206) soutient encore cette hypothèse.

Dans une communication en 1915, J. Toutain[124] a proposé de rapprocher les trois inscriptions votives trouvées en Dalmatie, en Grande-Bretagne et en Numidie, de l'inscription grecque similaire provenant d'Anchialos, en Thrace, où l'on peut lire aux l. 5–8 : κατὰ χρηζμοὺς τοῦ κυρί⟨ου⟩ Ἀπόλλωνος Κολοφωνίου (« conformément aux oracles du seigneur Apollon de Colophon »)[125]. Le commentateur français estimait que ces inscriptions faisaient allusion à un ensemble d'oracles exprimant « une opinion générale sur quelque problème grave » et que les dieux auxquels s'adressaient ces dédicaces attestaient « une tendance très nette au syncrétisme ». J. Toutain expliquait la diffusion de ces inscriptions anonymes par la circulation d'un corpus d'oracles clariens, semblable à celui qu'a écrit Cornelius Labéo, dans lequel le dieu prescrivait d'honorer tous les dieux ensemble[126]. Il en a conclu que le sanctuaire apollinien de Claros s'était spécialisé, à partir de l'époque de Trajan, dans des questions de théologie païenne. Pour J. Geffcken, il s'agit là de la trace d'un manuel rédigé par des prêtres de Claros visant à expliquer comment les différentes divinités devaient être honorées[127].

L'uniformité des inscriptions a poussé E. Birley à suggérer qu'elles furent dédiées sous l'impulsion d'une même autorité et à la même époque. La datation de ces dédicaces est fournie par la mention de la cohorte *I Tungrorum*, qui séjourna sur le mur d'Hadrien au fort de Vercovicium, l'actuelle Housesteads, à l'époque sévérienne[128]. Selon le spécialiste britannique, seule une personne aussi puissante que

---

[124] J. Toutain, Communication, *BSAF* 1915, p. 141–148.

[125] *IGBulg* I² n° 370 = *IGR* I 767 (Cat. 3).

[126] J. Toutain, Communication, *BSAF* 1915, p. 141–148 ; suivi par C. Picard, *Éphèse et Claros*, p. 712 ; A.D. Nock, Oracles théologiques, *REA* 30 (1928), p. 280–290 (p. 286–287) ; Id., Clarian Apollo, *CR* 43 (1929), p. 126 ; P. Veyne, Une évolution du paganisme gréco-romain : injustice et piété des dieux, leurs ordres ou « oracles », *Latomus* 45 (1986), p. 259–283 (p. 276).

[127] J. Geffcken, *The Last Days of Greco-Roman Paganism*, Amsterdam, 1978, p. 7, 19 n. 79.

[128] Voir E. Birley, *Cohors I Tungrorum* and the Oracle of the Clarian Apollo, *Chiron* 4 (1974), p. 511–513 (repris dans *The Roman Army. Papers 1929–1986*, Amsterdam, 1988, p. 365–367) ; J. Smeesters, Les Tungri dans l'armée romaine. État actuel de la question, *in Studien zu den Militärgrenzen Roms*. II. *Vorträge des 10. Internationalen Limeskongresses in der Germania Inferior*, Cologne – Bonn, 1977, p. 175–186 ; P.A. Holder, *The Roman Army in Britain*, New York, 1982, p. 122–123 ; D. Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, Leyde – New York – Copenhague – Cologne, 1987 [= *EPRO*. 108], p. 596–597 ; G.L. Irby-Massie, *Military Religion in Roman Britain*, Leyde – Boston – Cologne, 1999 [= *Mnemosyne*. 199], p. 335.

l'empereur a pu propager dans le même temps et dans des parties aussi éloignées de l'Empire les prescriptions du dieu de Claros[129]. Partant, et s'appuyant sur un témoignage de Dion Cassius, selon lequel Caracalla, malade, s'en alla consulter un oracle[130], le commentateur britannique proposa qu'en 213 Caracalla reçut de l'oracle clarien le conseil d'honorer les dieux et les déesses afin de mettre fin aux maux qui affligeaient son corps et son esprit[131].

Reprenant cette hypothèse, M. Euzennat alla plus loin en établissant un parallèle entre la *supplicatio* générale qu'évoquent les inscriptions et l'action de grâce aux dieux immortels (τοῖς θεοῖς ἀθανάτοις) qui apparaît dans le *P.Giss*. 40 comme la justification de la *Constitutio Antoniana*[132].

La proposition d'E. Birley, qui lie les prescriptions à la consultation personnelle de l'oracle clarien par Caracalla, soulève pourtant le problème de la datation du corpus et surtout celui de l'anonymat de telles dédicaces impériales[133]. Par ailleurs, est-il nécessaire de supposer l'intermédiaire du pouvoir central de Rome dans la diffusion au III^e^ siècle des prescriptions émanant du sanctuaire de Claros ? À cet égard, la découverte de l'inscription grecque de Pisidie est venue renouveler les points de vue, puisque l'on connaît à présent un original grec de ces prescriptions, trouvé dans la zone d'influence du sanctuaire clarien. Il convient dès lors de revoir l'idée selon laquelle

---

[129] E. Birley, Die *Cohors I Tungrorum* und das Orakel des Klarisches Apollo, *Germania* 23 (1939), p. 189–190 ; Id., *Cohors I Tungrorum* and the Oracle of the Clarian Apollo, *Chiron* 4 (1974), p. 511–513 (repris dans *The Roman Army. Papers 1929–1986*, Amsterdam, 1988, p. 365–367) ; *contra* R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, p. 206, selon lequel ces inscriptions ont vu le jour spontanément, sous l'impulsion de particuliers.

[130] Dion Cassius LXXVII 15, 5.

[131] Voir E. Birley, Die *Cohors I Tungrorum* und das Orakel des Klarisches Apollo, *Germania* 23 (1939), p. 189–190 ; Id., *Cohors I Tungrorum* and the Oracle of the Clarian Apollo, *Chiron* 4 (1974), p. 511–513 (repris dans *The Roman Army. Papers 1929–1986*, Amsterdam, 1988, p. 365–367) ; suivi par M. Euzennat, Une dédicace volubilitaine à l'Apollon de Claros, *AntAfr* 10 (1976), p. 63–68 ; M.G. Granino Cecere, Apollo in due iscrizioni di Gabii, *Decima Miscellellanea Greca e Romana*, Rome, 1986 [= *Studi pubblicati dall'Istituto italiano per la storia antica.* 36], p. 265–288 (p. 286–287) ; Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), p. 40.

[132] M. Euzennat, Une dédicace volubilitaine à l'Apollon de Claros, *AntAfr* 10, 1976, p. 63–68 (p. 66).

[133] Voir les réserves et les objections de T.L. Robinson, *Theological Oracles*, p. 316–323 ; R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, p. 206 ; C. Letta, Le dediche *dis deabusque secundum interpretationem oraculi Clarii Apollinis* e la *Constitutio Antoniniana*, *SCO* 39 (1989), p. 265–280 ; S. Mitchell, Inscriptions from Melli (Kocaaliler) in Pisidia, *AS* 53 (2003), p. 139–159 (p. 151–155).

les prescriptions latines émanaient d'une décision officielle émanant de Rome et de redonner à Claros l'initiative de la diffusion de ces dédicaces dans tout l'Empire, jusqu'aux frontières occidentales de celui-ci. La circulation des prescriptions du dieu de Claros se fit très vraisemblablement par le biais des troupes armées, où les dédicaces « Dis deabusque » étaient très fréquentes. On ne pourra pas cependant suivre S. Mitchell lorsqu'il va jusqu'à associer ces dédicaces « aux dieux et aux déesses » à l'oracle clarien gravé à Oinoanda et reproduit en partie par Lactance et l'auteur de la *Théosophie* (Cat. 15, 80, 85)[134].

Sans qu'une réelle consultation de son oracle fût nécessaire, l'influence des prescriptions du dieu de Claros a donc été étendue dans les provinces de l'Empire, jusque dans les retranchements les plus reculés de l'armée romaine. On retiendra l'extraordinaire puissance de la propagande du sanctuaire de Claros, qui réussit à imposer l'autorité de ses interprétations religieuses d'une manière sans précédent dans l'histoire des sanctuaires. L'élargissement de la zone d'influence du sanctuaire colophonien se fit ainsi sans qu'il soit encore nécessaire de se rendre physiquement au Clarion pour participer de la même communauté religieuse. L'aire de diffusion des prescriptions latines de l'Apollon de Claros montre bien que, par l'entremise de la propagande du sanctuaire colophonien, le processus de constitution symbolique d'un Empire unifié par le culturel et le religieux fut élargi à l'ensemble du territoire romain.

3. *Fidéliser la clientèle*

Certains textes oraculaires ont gardé la trace du souci de fidéliser la clientèle au sanctuaire, ou du moins, de s'assurer le retour des consultants. À Claros, les paroles d'Apollon enjoignaient aux membres des processions de revenir au sanctuaire en cas de malheur.

Après avoir prescrit libations et sacrifices, un oracle clarien gravé à Hiérapolis conseillait aux habitants de la cité de lui envoyer de jeunes garçons en même temps que de jeunes filles (παῖδας παρθενικῆσιν ὁμοῦ Κολοφῶνα νέεσθαι), qui chantent et qui accomplissent des libations et des hécatombes (μολποὺς σὺν λοιβῇσιν ἐφίεμαι ἠδ' ἑκατόμβαις)[135].

---

[134] S. Mitchell, *Ibid.*, p. 151–155.

[135] G. Pugliese Carratelli, Χρησμοί di Apollo Kareios e Apollo Klarios a Hierapolis in Frigia, *ASAA* 41–42 (1963–64), p. 351–370, nº II b p. 360, v. 22–23 (Cat. 10).

Un oracle rendu aux Pergaméniens par le dieu de Claros préconisait lui aussi aux consultants de venir au Clarion, en décrivant avec précision la composition à donner aux processions de jeunes choristes : . . . τ⟨ῷ⟩ κέλομαί σε, θεαρίδος ἡγέτα ὁδοῖο,| τέτραχα μὲν διακρεῖναι ἐφηβητῆρας ἅπαντας,| ὅσσοι ὑπὸ ζαθέην τύρσιν χλαμυδηφόροι εἰσίν,| καὶ πίσυρας στιχάδεσσιν ἐφ᾽ ἡγεμονῆ[ας] ὀπάσσαι· | τῶν ἡ μὲν Κρονίδην ὕμνωι {μνωι}, μία δ᾽ Εἰραφιώτην, | ἡ δ᾽ ἑτέρη κούρην δορυθαρσέα Τρειτογένειαν, | ἡ δ᾽ Ἀσκληπιὸν ἄλλη{ι}, ἐμὸν φίλον υἱέα, . . . (« Pour cela je t'invoque, toi, le guide de la route que suivent les théores, de répartir en quatre parties tous les jeunes gens, ceux qui portent la chlamis dans cette fortification vénérable, et de les faire suivre en rangées ces quatre chefs ; la première (célébrant) le fils de Cronos avec un hymne, une autre (célébrant) (Dionysos) *Eiraphiotès*, une autre la jeune (Athéna) *Tritogeneia* à la lance hardie, et une autre (célébrant) mon fils aimé Asclépios »)[136].

Certaines listes de délégations gravées à Claros attestent que ces souhaits d'Apollon avaient été réalisés et que les pèlerins étaient revenus à Colophon lui chanter les hymnes comme il le leur avait precrit. En effet, des consultants venus de Laodicée, de Périnthos et de Bargasa précisent que les hymnes chantés par leurs enfants de chœurs pour l'Apollon de Claros étaient exécutés « conformément à l'oracle » (κατὰ τὸν χρησμόν)[137].

Les inscriptions relatent que les chants étaient exécutés pour Apollon de Claros, parfois simplement désigné par « le dieu », mais également pour d'autres divinités dont l'identité n'est pas précisée (ὑμνήσαντες τοὺς θεοὺς κατὰ τὸν χρησμόν[138]). Ces différentes divinités devaient selon toute vraisemblance correspondre à celles à qui Apollon avait demandé d'exécuter un chant expiatoire.

Ces quelques documents montrent de façon concrète comment le sanctuaire tentait de s'assurer du retour des consultants.

Même si la documentation à notre disposition n'a pas gardé la trace de tarifs de consultation pour les sanctuaires de Claros et de

---

[136] *I.Pergamon* 324, v. 13–19 (Cat. 8).

[137] Par exemple, T. Macridy, Altertümer von Notion, *JÖAI* 8 (1905), p. 167 n. III 1, l. 8–9 = L. Robert, *Laodicée*, nº 6 p. 299 ; nº 8, 13 p. 300 ; *SEG* 37 (1987), nº 961, l. 8–9 ; même chose pour Périnthos, κατὰ χρησμὸν Ἀπόλλωνος Κλαρίου ὑμνήσοντες, *I.Perinthos* EZ 24, l. 8–9 et Bargasa, *SEG* 26 (1976–1977), nº 1289, l. 7–8.

[138] Par exemple, L. Robert, *Laodicée*, nº 8, 11, 13 p. 300.

Didymes, la consultation de l'oracle devait sans aucun doute avoir des retombées économiques non négligeables pour les deux sanctuaires et, par là, pour leurs cités respectives, Colophon et Milet[139]. Certains revenus devaient provenir d'activités parallèles liées à la venue sur les sites sacrés de nombreux visiteurs, comme, par exemple, l'hébergement des pèlerins ou encore l'achat d'animaux pour les sacrifices. Quant à la prise d'oracle à proprement parler, elle devait elle aussi être tarifée, comme c'est le cas en d'autres lieux : on connaît certains tarifs pour le IV^e^ siècle av. n. ère pour la consultation de l'oracle de Trophonios à Lébadée[140]. Certaines inscriptions delphiques ont gardé la trace du payement lié à la consultation d'Apollon[141]. Lucien rapporte encore qu'à Abonoteichos, l'activité oraculaire était également très lucrative et qu'Alexandre y aurait réclamé une drachme et deux oboles par réponse divine[142].

Outre l'intérêt économique et financier direct lié à la consultation de l'oracle, la tentative de fidélisation de la clientèle par les sanctuaires doit également être replacée de façon plus générale dans le climat de compétition religieuse qui régnait à l'époque entre les différents cultes observés dans les cités grecques d'Asie mineure. Le faste et le prestige de leur sanctuaire, engendrés par la venue des consultants, constituaient pour les autorités civiques un moyen de revendiquer des privilèges auprès des autorités romaines[143].

---

[139] Sur l'enrichissement des cités grâce à leurs sanctuaires, voir notamment U. Sinn, The Influence of Greek Sanctuaries on the Consolidation of Economic Power, *in* P. Hellström et B. Alroth (éd.), *Religion and Power in the Ancient Greek World. Proceedings of the Uppsala Symposium 1993*, Uppsala, 1996 [= *Boreas. Uppsala Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilizations*. 24], p. 67–74 ; A. D'Hautcourt, Les cités grecques et les revenus de leurs sanctuaires. L'exemple de l'Asie mineure à l'époque romaine, *in* Aa.Vv., *Il capitolo delle entrate nelle finanze municipali in Occidente ed in Oriente. Actes de la X^è^ Rencontre franco-italienne sur l'épigraphie du monde romain. Rome, 27–29 mai 1996*, Rome, 1999 [= *Collection de l'École française de Rome*. 256], p. 249–260 ; V. Rosenberger, Die Ökonomie der Pythia oder : Wirtschaftliche Aspekte griechischer Orakel, *Laverna* 10 (1999), p. 153–164.

[140] *IG* VII 3055.

[141] *CID* 8 ; 13.

[142] Lucien, *Alexandre ou le faux prophète* 29.

[143] Voir notamment S. Mitchell, *Anatolia. Land, Men, and Gods in Asia Minor*, I. *The Celts in Anatolia and the Impact of Roman Rule*, Oxford, 1993, p. 206–210 ; J. Elsner, The origins of the icon : pilgrimage, religion and visual culture in the Roman East as 'Resistance' to the centre, *in* S.E. Alcock (éd.), *The Early Roman Empire in the East*, Oxford, 1997, p. 178–199 ; A. Chaniotis, Old wine in a new skin : Tradition and innovation in the cult fondation of Alexander of Abonoteichos, *in* E. Dabrowa (éd.), *Tradition and Innovation in the Ancient World*, Cracovie, 2002 [= *Electrum* 6], p. 67–85.

La concurrence, qui devait certainement exister entre les différents lieux de culte, ne semble pas s'être traduite par une volonté de la part du sanctuaire d'exclure les autres centres religieux des lieux fréquentés par leurs clients. Il apparaît, au contraire, que les différents clergés se soutenaient l'un l'autre, en invitant leurs consultants à se rendre également dans un autre centre et à respecter une autre divinité. On a vu ci-dessus que l'oracle rendu aux Cyzicéniens par Ammon à Siwa enjoignait à la cité de se rendre à Claros et de sacrifier au dieu, et qu'à Claros, Apollon poussait ses consultants à honorer chez eux d'autres divinités. Un exemple très explicite de cette assistance mutuelle entre les différents sanctuaires réside encore dans le récit de Lucien, qui rapporte : εἰδὼς δὲ τοὺς ἐν Κλάρῳ καὶ Διδύμοις καὶ Μαλλῷ καὶ αὐτοὺς εὐδοκιμοῦντας ἐπὶ τῇ ὁμοίᾳ μαντικῇ ταύτῃ, φίλους αὐτοὺς ἐποιεῖτο, πολλοὺς τῶν προσιόντων πέμπων ἐπ' αὐτοὺς λέγων· Ἐς Κλάρον ἴεσο νῦν, τοὐμοῦ πατρὸς ὡς ὄπ' ἀκούσῃς. καὶ πάλιν· Βραγχιδέων ἀδύτοισι πελάζεο καὶ κλύε χρησμῶν. καὶ αὖθις· Ἐς Μαλλὸν θεσπίσματά τ' Ἀμφιλόχοιο (« Sachant que les prêtres de Claros, de Didymes, de Mallos étaient comme lui célèbres pour ce même art divinatoire, il (*s.-e.* Alexandre-Glykon) voulut s'en faire des amis. Il leur adressa beaucoup de ses consultants. Il disait : 'Va-t'en maintenant à Claros, entendre la voix de mon père.' Et encore : 'Approche des sanctuaires des Branchides, et écoute les oracles.' Et aussi : 'Pars pour Mallos et les oracles d'Amphilochos.' » Trad. M. Caster)[144].

Ces éléments invitent à penser qu'à l'instar du héros Glycon d'Abonoteichos, qui envoyait ses clients tantôt à Claros, tantôt à Didymes, tantôt à Mallos, en Cilicie, plusieurs sanctuaires oraculaires poussaient leurs consultants à prendre l'avis d'autres divinités. Une assistance mutuelle entre les sanctuaires alimentait ainsi les réseaux de clients et favorisait la vitalité ainsi que le dynamisme de la consultation des oracles à l'époque impériale[145]. Mais, contraire-

[144] Lucien, *Alexandre ou le faux prophète* 29. Voir M. Caster, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris, 1937, p. 255–258 ; M. Caster, *Études sur « Alexandre ou le faux prophète » de Lucien*, Paris, 1938 ; L. Robert, Lucien en son temps, *in À travers l'Asie mineure. Poètes et prosateurs, monnaies grecques, voyageurs et géographie*, Paris, 1980 [= *BEFAR.* 239], p. 393–436 ; R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, p. 254–263 ; U. Victor, *Lukian von Samosata. Alexandros oder der Lügenprophet.* Eingeleitet, herausgegeben, übersetzt und erklärt von U.V., Leyde – New York – Cologne, 1997 [= *Religions in the Graeco-Roman World.* 132], p. 26–27.

[145] On ne comprend pas ce qui a encouragé P.-E. Dauzat (M. Caster, P.-E.

ment à ce que propose J. Somolinos[146], cette « solidarité » entre sanctuaires n'éclipsait pas l'âpre rivalité qui devait exister entre les différents lieux de culte.

À l'époque, on voit de nombreux centres oraculaires réagir face à une demande d'oracles et de mystères sans cesse croissante : conformément aux rites idéalisés du passé, les différents clergés ont adapté à la réalité religieuse du moment les structures mythiques et cultuelles traditionnelles. C'est ainsi qu'on assiste à une recrudescence particulière des cultes à mystères. Plusieurs sanctuaires ont organisé parallèlement à leur activité oraculaire principale des rites mystériques. Ceux d'Abonoteichos sont décrits de façon rocambolesque par Lucien[147].

À Didymes, l'organisation de mystères était confiée à l'hydrophore, la prêtresse d'Artemis[148]. Le sanctuaire de Claros organisait des mystères donnant lieu à une initiation : on sait qu'un citoyen de Charax « récolta les oracles et fut initié » (ἔλαβε | χρησμοὺς καὶ | ἐμυήθη)[149], que les délégués de Néocésarée « consultèrent l'oracle après avoir été initiés et introduits (dans le temple) » (μυηθέντες καὶ ἐνβατεύσαντες | ἐχρήσαντο)[150]. D'autres consultants sont encore connus pour avoir été initiés lors de rites mystériques à Claros[151] et une inscription

---

Dauzat, *Lucien. Alexandre ou le faux prophète*. Texte établi et traduit par M.C., introduction et notes par P.-E.D., Paris, 2001, p. xxv) à affirmer encore récemment que « le culte d'Abonotique . . . connut alors un tel essor qu'il éclipsa Claros ».

[146] J.R. Somolinos, Relaciones entre santuarios oraculares en época imperial, *in Actas del VII Congreso Español de Estudios Clásicos (Madrid, 20–24 de abril de 1987)*, III, Madrid, 1989, p. 287–293.

[147] Lucien, *Alexandre ou le faux prophète* 38–40. Voir G. Sfameni Gasparro, Alessandro di Abonutico, lo « Pseudo-Profeta » ovvero come costruirsi un'identità religiosa. II. L'oracolo e i misteri, *in* C. Bonnet et A. Motte (éd.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique. Actes du Colloque International en l'honneur de Franz Cumont à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort. Academia Belgica, 25–27 sept. 1997*, Bruxelles – Rome, 1999, p. 275–305 (p. 303–304).

[148] *I.Didyma* 312, l. 24 ; 326, l. 5–6 : μυ|στήρια πάντα ἐπετέλεσεν ; 327, l. 4 ; 333, l. 5 ; 352, l.9 ; 360, l. 5 ; 373, l. 7 ; 381, l. 5 ; 382, l. 5. Voir A. Laumonier, *Les cultes indigènes en Carie*, Paris, 1958 [= *BEFAR* 188], p. 584 ; J. Fontenrose, *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley – Los Angeles – Londres, p. 125–129 ; A. Busine, The Officials of Oracular Sanctuaries in Roman Asia Minor, *ARG* (à paraître).

[149] F. Papazoglou, *Les villes de Macédoine à l'époque romaine*, Paris, 1988 [= *BCH Suppl.* 16], p. 216, l. 13–18.

[150] T. Macridy, Altertümer von Notion, *JÖAI* 8 (1905), p. 165 n. I 2.

[151] Pour Lappa, θεοπρόπος | Ἀνδρικὸς Ἀλεξάνδρου παραλ[αβ]ὼν τὰ μυστήρι[α] | ἐνεβάτευσεν (T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), nº 2 p. 46,

inédite d'une délégation d'Amaseia montre que, exceptionnellement, cinq jeunes gens ont également pu être initiés devant la divinité[152]. L'introduction à l'oracle de Claros gravé à Pergame attesterait également que les délégués recueillirent les vers divins après avoir été initiés et introduits dans le temple[153].

Il est difficile de déduire de ces formules laconiques le déroulement précis de ces rituels de type mystérique à Claros, mais tout porte à croire que ceux-ci étaient réservés à certains consultants prestigieux et qu'ils se déroulaient dans le labyrinthe retrouvé sous le temple et qui mène à l'adyton, après avoir « franchi le seuil » (ἐμβατεύειν)[154].

En raison de la compétition entre les différentes cités, laquelle se manifestait entre autres par l'émulation de leurs institutions religieuses respectives, les sanctuaires de Claros et de Didymes ont dû organiser leur culte afin de s'assurer une clientèle régulière, source de revenus et cause de renommée pour la cité. Parallèlement à l'activité oraculaire proprement dite, les sanctuaires poussaient leurs consultants à venir régulièrement exécuter des chants en l'honneur du dieu de Claros et/ou de leurs divinités poliades. Le succès des cultes à mystères entraîna également l'organisation d'initiations à Claros et à Didymes.

---

l. 5–7) ; pour Stobi, ἐπ]ετέλεσε καὶ μυστήρια (T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), nº 20 p. 52, l. 12) ; pour Odessos, ἐπε]τέλεσε καὶ μυστήρια (T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), nº 16 p. 51, l. 13) ; pour Dionysopolis, ἐπετέλε|[σε] καὶ μυστήρια (T. Macridy, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), nº 15 p. 50, l. 11–12) ; pour Amisos, οἵτινες μυηθέντες ἐνεβάτευσαν (T. Macridy, Altertümer von Notion, *JÖAI* 8 (1905), p. 170 n. V 4, l. 15).

[152] Texte partiellement édité par C. Picard, *Éphèse et Claros*, p. 206 n. 6 ; 217 n. 12, p. 303–304 ; C. Picard, Un oracle d'Apollon Clarios à Pergame, *BCH* 46 (1922), p. 190–197 (p. 192) (= nº 94 de l'inventaire de 1913, texte cité ci-dessus). Sur l'initiation d'enfants à l'époque impériale, voir M.L. West, *The Orphic Poems*, Oxford, 1983, p. 168–169 ; R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, p. 184.

[153] *I.Pergamon* 324, l. 4–6 (Cat. 8) : μυ]ηθέντες καὶ ἐμβα|[τεύσαντες ἐχρήσαντο καὶ παρέλαβον τ]ὸν ὑπογεγραμμένον | [—]αῖον χρησμόν.

[154] Voir C. Picard, *Éphèse et Claros*, p. 303–311 ; L. Robert, L'oracle de Claros, *in* Ch. Delvoye et G. Roux (éd.), *La civilisation grecque de l'Antiquité à nos jours*, Bruxelles, 1967, p. 306–312 ; F. Graf, Lesser mysteries – not less mysterious, *in* M.B. Cosmopoulos (éd.), *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, Londres – New York, 2002, p. 241–262, *contra* S. Eitrem, Ἐμβατεύω, *STh* 2 (1948), p. 90–94 pour qui l'expression n'a rien avoir avec le vocabulaire mystique.

Cette fidélisation des consultants se manifestait par la diffusion de l'image du dieu et l'accroissement de son pouvoir religieux. Par le biais des oracles, le sanctuaire de Claros accordait une attention toute particulière à la visibilité de son Apollon. Et lorsqu'il marquait de l'intérêt pour les divinités poliades, le clergé clarien tentait de présenter son dieu comme supérieur aux autres puisqu'il était nécessaire pour résoudre les problèmes invoqués.

III. Révéler le monde divin

Le troisième mode de réponses fournies par les sanctuaires de Claros et de Didymes résidait dans des révélations concernant le monde divin.

Ces prophéties païennes sont en rupture avec la tradition oraculaire de Delphes telle qu'on la connaît aux époques précédentes. En effet, elles ne concernent ni les sacrifices à exécuter pour repousser une épidémie, ni l'état de santé d'un proche. Transmis majoritairement par les sources chrétiennes, ces oracles répondent à des problèmes de théologie et s'expriment sur la nature de la divinité suprême, la fonction des dieux traditionnels, l'immortalité de l'âme, ou encore sur à la voie qu'il faut emprunter pour obtenir le salut.

En 1928, A.D. Nock publia un article fondateur qui qualifia définitivement d'« oracles théologiques » ces textes dans lesquels Apollon répond à des questions de théologie[155]. En quelques pages, l'auteur a posé les jalons de toute la critique postérieure, formulant les interrogations qui guident encore aujourd'hui la réflexion sur ce type d'oracles. Il trouva dans la conception de la divinité que proposent ces textes apolliniens un large « syncrétisme juif et chrétien », mêlé à une influence médio-platonicienne.

Il faudra cependant attendre les deux études de L. Robert avant que ce type de révélations soient inclues dans les études de la production oraculaire des sanctuaires[156]. Les découvertes épigraphiques de L. Robert ont en effet montré que les hautes considérations sur la divinité suprême des oracles théologiques ne pouvaient dès lors plus être interprétées comme l'apanage des élites fréquentant les

---

[155] A.D. Nock, Oracles théologiques, *REA* 30 (1928), p. 280–290.
[156] L. Robert, Trois oracles ; Id., Oinoanda.

cercles philosophiques, mais elles concernaient également les préoccupations métaphysiques des pèlerins qui venaient consulter Apollon en l'un de ses sanctuaires.

A. Répondre à la demande

Persuadés de ce que seules les entités divines étaient capables de communiquer aux mortels les secrets du monde divin, les hommes se sont mis en quête de révélations divines qui puissent leur fournir une grille de lecture du monde qui les entourait en même temps qu'un espoir de salut.

C'est dans ce contexte que s'est constituée vers la fin du II^e^ siècle la collection des *Oracles chaldaïques*, ces révélations divines en vers (Λόγια δι' ἐπῶν), dont des fragments sont conservés par divers auteurs néoplatoniciens et chrétiens. Ce long poème, dont nous pouvons encore lire trois cents hexamètres environ, présente un système cosmologique et sotériologique ainsi que des instructions rituelles. Ces textes sont devenus au cours des âges la « Bible des Néoplatoniciens[157] », au point que Marinus affirme que son maître Proclus, qui composa un commentaire des *Oracles*, déclarait que, s'il le pouvait, il ne conserverait que deux ouvrages, les *Logia* et le *Timée* de Platon[158]. D'après les témoignages de Proclus, de la *Souda* et de Michel Psellos[159], on peut reconstruire qu'un certain Julien surnommé « le théurge[160] », contemporain de Marc-Aurèle et fils d'un autre Julien dit « le Chaldéen[161] », aurait transcrit les révélations divines qui lui furent

---

[157] W. Theiler, *Die Chaldäischen Orakel und die Hymnes des Synesios*, Halle, 1942, p. 1 ; M.P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion* II, Munich, 1961, p. 479.

[158] Marinus, *Vita Procli* 38, p. 170, 12–14 (Boissonade).

[159] Proclus, *In Cratylum* CXXII p. 72, 10–11 (Pistelli) ; *In Rem publicam* II, p. 123.12 (Kroll) ; *Souda s.v.* Ἰουλιανός (n° 433–434) ; Psellos, *Sur la chaîne d'or*, p. 166, 44–51 (Dufy). Sur le témoignage de Psellus sur les *Oracles*, voir récemment, P. Athanassiadi, The Chaldaean Oracles : Theology and Theurgy, *in* P. Athanassiadi et M. Frede (éd.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999, p. 149–183 (p. 150–153).

[160] C'est-à-dire un thaumaturge, voir H.D. Saffrey, La théurgie comme pénétration d'éléments extra-rationnels dans la philosophie grecque tardive, *in Wissenschaftliche & außerwissenschaftliche Rationalität. Referate und Texte des 4. Internationalen Humanistichen Symposiums 1978*, Athènes, 1981, p. 153–169 (p. 157) ; C. Van Liefferinge, *La Théurgie. Des* Oracles chaldaïques *à Proclus*, Liège, 1999 [= *Kernos Suppl.* 9], p. 16–17, 128.

[161] C'est-à-dire un astrologue ou magicien, voir H.D. Saffrey, Les néoplatoniciens et les oracles chaldaïques, *REAug* 27 (1981), p. 209–225 (p. 216–217). Selon la *Souda*, Julien le Père, que l'on qualifie aussi de « philosophe », aurait rédigé un ouvrage *Sur les démons*.

divulguées lors d'un rite théurgique au cours duquel son âme serait entrée en contact avec celle du divin Platon[162]. On comprend aisément le prestige accordé par les néoplatoniciens aux *Oracles*, ces paroles révélées conjointement par les dieux et Platon et parées de l'aura de l'antique sagesse orientale. S'il subsiste encore aujourd'hui bien des incertitudes concernant l'historicité du rédacteur présumé des *Oracles chaldaïques*, les commentateurs modernes s'accordent néanmoins à voir en ceux-ci des fictions littéraires largement imprégnées des doctrines médio-platoniciennes[163]. Le succès des *logia* chaldaïques peut également être mis en parallèle avec l'apparition d'autres textes religieux contenant des révélations divines faites aux hommes, comme les révélations hermétiques ou certains *Oracles sibyllins*.

Récupérant à leur propre compte l'engouement de leurs contemporains pour les recueils de révélations théologiques, les institutions oraculaires se sont elles aussi proposées de répondre à ce type de requête. L'attitude des consultants venus à titre privé soumettre à Apollon un point de théologie est le fruit de l'évolution des types d'expérience religieuse qui se développaient dans les provinces orientales de l'Empire romain à partir du II^e^ et surtout au III^e^ siècle. Arrogeant à Apollon son antique rôle de prophète du grand Zeus, les prêtres des sanctuaires ont alors émis des réponses appropriées à ces questions de théologie et se sont mis à produire, de la même façon que les oracles traditionnels, des textes dans lesquels Apollon répondait aux interrogations métaphysiques des consultants.

Les oracles d'Apollon décrivaient la hiérarchie céleste à l'aide du vocabulaire et des conceptions théologiques qui circulaient à l'époque

---

[162] Proclus, *In Cratylum* CXXII p. 72, 10–11 (Pistelli) ; *In Rem publicam* II, p. 123.12 (Kroll) ; *Souda s.v.* Ἰουλιανός (n° 433–434) ; Psellos, *Sur la chaîne d'or*, p. 166, 44–51. Voir P. Levêque, *Aurea Catena Homeri. Une étude sur l'allégorie grecque*, Paris, 1959 = *Annales littéraires de l'Université de Besançon*. 27], p. 78–81 ; H.D. Saffrey, Les néoplatoniciens et les oracles chaldaïques, *REAug* 27 (1981), p. 209–225 (p. 210–215, 218–219) ; Id., La théurgie comme phénomène culturel chez les néoplatoniciens (IV^e^–V^e^ siècles), *Koinônia* 8 (1984), p. 161–171 (p. 162–163) ; C. Van Liefferinge, *La Théurgie. Des* Oracles chaldaïques *à Proclus*, Liège, 1999 [= *Kernos Suppl.* 9], p. 127–128 ; P. Athanassiadi, The Chaldaean Oracles : Theology and Theurgy, *in* P. Athanassiadi et M. Frede (éd.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999, p. 149–183 (p. 150–153).

[163] P. Hadot, Bilan et perspectives, *in* H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 703–720 (p. 703–706) ; H.D. Saffrey, Les Néoplatoniciens et les oracles chaldaïques, *REAug* 27 (1981), p. 209–225 (p. 210) ; L. Brisson, Plato's Timaeus and the Chaldaean Oracles, *in* G.J. Reydams-Schils (éd.), *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, Notre Dame (Indiana), 2002, p. 111–132.

en formulant une description du monde divin, selon une conception de plus en plus abstraite de la divinité. Les vers apolliniens s'exprimaient ainsi sur dieu en des termes compatibles avec les conceptions théologiques des païens, des juifs hellénisés et des chrétiens.

Par exemple, le quatorzième vers de l'oracle rapporté en *Théosophie* I 2 (Beatrice) = § 13 (Erbse) (Cat. 85) décrit la divinité suprême comme étant αὐτοφυής (« née d'elle-même ») et ἀδίδακτος (« à la science infuse »). Αὐτοφυής est un terme utilisé depuis Euripide et Critias pour évoquer dieu[164]. On le retrouve dans les hymnes orphiques à Héraclès et à Hélios[165] ; il qualifie également Séléné et Apollon dans les papyrus magiques[166]. Il est utilisé pour désigner Dieu dans les *Oracles sibyllins* d'origine juive[167] puis est passé dans la théologie chrétienne, où il s'adresse à Dieu dans la correspondance de Palladius[168]. Quant à l'adjectif ἀδίδακτος, il caractérise la divinité tant dans un papyrus magique où il qualifie Hélios, que chez le juif Philon d'Alexandrie ou chez le chrétien Clément d'Alexandrie[169]. On le retrouve également comme attribut de Dieu seul chez Palladius[170]. Les deux adjectifs trouvent donc écho comme qualificatifs de dieu tant dans les sphères chrétiennes que dans le paganisme.

C'est parce qu'ils proviennent de ce même climat religieux et culturel que certains extraits apolliniens présentent des recoupements pour le moins frappants avec le vocabulaire et les théories cosmiques des *Oracles chaldaïques*. C'est par exemple le cas de l'oracle au sujet du dieu immortel (περὶ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀθανάτου) rapporté en *Théosophie* I 24 (Beatrice) = § 27 (Erbse), attribué par le compilateur chrétien au deuxième livre de la *Philosophie des oracles* (Πορφύριος ἐν τῷ δευτέρῳ βιβλίῳ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας), où l'on peut lire :

ἀθανάτων ἄρρητε πατήρ, αἰώνιε, μύστα,
κόσμων ἀμφιδρόμων ἐποχούμενε δέσποτα, νώτοις
αἰθερίοις, ἀλκῆς ἵνα σοι μένος ἐστήρικται

« Père ineffable des immortels, éternel, myste, maître porté par les univers qui s'enveloppent autour des voûtes célestes, là où une ardeur de force te fortifie, toi qui vois tout et qui entends tout de tes oreilles augus-

[164] Euripide F 593 (Nauck) ; Critias F 19, 1 D (Diels-Kranz).
[165] *Hymnes orphiques* 12 (à Héraclès) v. 9 ; 8 (à Hélios) v. 3.
[166] Pour Séléné, *PMG* IV 214 ; pour Apollon, *PMG* I 310.
[167] *Oracles sibyllins* III 11 (Geffcken).
[168] Palladius, *Epistula ad Lausium* p. 7, 1 (Butler).
[169] *PGM* III 222 ; Philon F 70 (Harris) ; Clément, *Stromate* VI 8.
[170] Palladius, *Epistula ad Lausium* p. 6, 3 (Butler).

πάντ' ἐπιδερκομένῳ καὶ ἀκούοντ' οὔασι καλοῖς,
κλῦθι τεῶν παίδων, οὓς ἤροσας αὐτὸς ἐν ὥραις.
σὴ γὰρ ὑπὲρ κόσμον τε καὶ οὐρανὸν ἀστερόεντα
χρυσῆ ὑπέρκειται πολλὴ αἰώνιος ἀλκή·
ἧς ὕπερ ἠώρησαι, ὀρίνων φωτὶ σεαυτόν,
ἀενάοις ὀχετοῖσι τιθητῶν νοῦν ἀτάλαντον,
ὅς ῥα κύει τόδε πᾶν τεχνώμενος ἄφθιτον ὕλην,
ἧς γένεσις δεδόκηται, ὅτι σφε τύποισιν ἔδησας.
ἔνθεν ἐπεισρείουσι γοναὶ ἁγίων μὲν ἀνάκτων
ἀμφὶ σέ, παντόκρατορ βασιλεύτατε καὶ μόνε θνητῶν
ἀθανάτων τε πάτερ μακάρων, αἱ δ' εἰσὶν ἄτερθεν
ἐκ σέο μὲν γεγαῶσαι, ὑπ' ἀγγελίῃσι δ' ἕκαστα
πρεσβυγενεῖ διάγουσι νόῳ καὶ κάρτεϊ τῷ σῷ.
πρὸς δ' ἔτι καὶ τρίτον ἄλλο γένος ποίησας ἀνάκτων,
οἵ σε καθ' ἦμαρ ἄγουσιν ἀνυμνείοντες ἀοιδαῖς
βουλόμενον ῥ' ἐθέλοντες, ἀοιδιάουσι δ' ἐσῶδε[171].

tes, écoute tes enfants, ceux que tu as toi-même fait naître au cours des saisons : car ta puissance d'or, étendue, éternelle s'étend au-delà de l'univers et même du ciel étoilé. C'est par elle que tu t'es élancé, te mettant en mouvement dans la lumière, nourrissant l'intellect semblable à des canaux intarrissables, intellect qui certes porte ce tout en son sein et façonne la matière incorruptible, laquelle apparaît à la vie, dès que tu l'as attachée à des modèles. De là, les générations des princes saints s'épanchent autour de toi, ô tout puissant, roi souverain et seul père des mortels, des immortels et des bienheureux. Celles-ci sont nées issues de toi comme un groupe à part ; sous tes ordres, elles accomplissent tout, (guidées) par ton antique intellect et par ta force. En outre, tu as créé une troisième sorte de princes, ceux-ci te conduisent de jour à te célébrer par des chants, désirant ce que tu veux, ils chantent éternellement. »

Plusieurs expressions utilisées dans l'hymne trouvent des équivalents dans les *Oracles chaldaïques* ; par exemple, les termes ἀλκῆς μένος (« ardeur de la force »)[172], μύστα (« initiateur »)[173], ὀχετοί (« canaux »)[174] ou encore κάρτος (« force »)[175] sont utilisés à plusieurs reprises dans

[171] Porphyre F 325 (Smith) = *Théosophie* I 24 (Beatrice) = § 27 (Erbse) (Cat. 95).
[172] *Oracle chaldaïque* F 82 (des Places). ἀλκή se trouve dans *Oracles chaldaïques* F 1, 2, 32, 49, 117, 118, 119, 214 (des Places). Voir G. Wolff, *De philosophia*, p. 144 n. 10.
[173] *Oracle chaldaïque* F 132 (des Places).
[174] *Oracles chaldaïques* F 2, 65, 66, 110 (des Places).
[175] *Oracle chaldaïque* F 214 (des Places).

les *Logia*. Plus fondamentalement, le contenu du poème est en accord avec certaines idées ontologiques et cosmologiques véhiculées dans les *Oracles chaldaïques*, comme lorsqu'il expose le thème de l'unité divine ou la distinction nette entre le roi des dieux, ineffable et inaccessible, et les autres immortels[176].

L'oracle qu'a rendu l'Apollon de Claros à un certain Théophile contient aussi certaines épithètes, comme par exemple ἄπλετος, qui sont également utilisées dans les révélations chaldaïques[177].

Les commentateurs modernes ont souvent souligné la parenté de forme et de fond entre les oracles théologiques d'Apollon et les *Oracles chaldaïques*, la littérature hermétique et même les incantations magiques, et se sont servis de ces notions communes pour renoncer à l'hypothèse d'une provenance oraculaire de telles révélations.

C'est dans cette optique qu'H. Lewy a consacré le premier chapitre de son ouvrage posthume à ce qu'il appelle les « New Chaldaean Oracles »[178] : l'auteur y propose, avec une certaine audace, d'ajouter au corpus des *Oracles chaldaïques* réuni par W. Kroll[179] plusieurs oracles théologiques d'Apollon, certains qu'il nomme « métaphysiques » provenant de la *Théosophie*, et d'autres, qualifiés de « rituels », issus de la *Philosophie tirée des oracles* de Porphyre[180]. Postulant, sans pouvoir le démontrer, que c'était Apollon, le dieu prophète par excellence, qui avait révélé la majorité des *Oracles chaldaïques*, H. Lewy

---

[176] Voir G. Wolff, *De philosophia*, p. 143–146 ; A.D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, 1933, p. 100 ; H. Lewy, *Chaldaen Oracles*, p. 13 ; E.R. Dodds, New Light on the « Chaldaean Oracles », *HThR* 54 (1961), p. 263–273 (p. 265) ; M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, 2002 [= *Histoire des doctrines de l'Antiquité classique*. 27], p. 257–258. En revanche, F. Cumont, Les anges du paganisme, *RHR* 72 (1915), p. 159–182 (p. 173 n. 3) utilise cet hymne comme un document d'angélologie païenne.

[177] *Théosophie* I 2 (Beatrice) = § 13 (Erbse) (Cat. 85) ; *Oracles chaldaïques* F 54 ; 61 (des Places).

[178] Voir H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 3–65.

[179] W. Kroll, *De Oraculis Chaldaicis*, Breslau, 1894 (Hildesheim, 1962) [= *Philologische Abhandlungen*. 7, 1]. Cette édition est aujourd'hui remplacée de par celle d'É. des Places, *Oracles Chaldaïques, avec un choix de commentaires anciens*. Texte établi et traduit par É.d.Pl., CUF, Paris, 1996[3].

[180] *Théosophie* I 2 ; I 18 ; I 24 ; I 31 ; I 32 (Beatrice) = respectivement §§ 13 ; 21, 27, 34, 35 (Erbse) ; Porphyre F 350 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* V 9 1 ; 9, 6 ; Porphyre F 349 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* V 8, 11 et F 308 (Smith) = V 7, 1 (Hécate) ; Porphyre F 348 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* V 8, 8–10 (Cat. 85, 90, 95, 98, 99, 118, 119).

s'est mis à chercher dans les oracles apolliniens de la *Théosophie* et de la *Philosophie tirée des oracles* de nouveaux extraits chaldaïques[181].

Ces tentatives d'assimiler aux *Oracles chaldaïques* plusieurs extraits apolliniens ont reçu un accueil plutôt mitigé chez les spécialistes. Dans un premier temps, ces hypothèses ont été acceptées par J.J. O'Meara[182] et P. Hadot[183] ; mais elles ont rapidement été rejetées avec force par E.R. Dodds[184]. Le commentateur britannique souligne, d'une part, qu'il existe un style oraculaire conventionnel auquel tous les oracles de l'époque tendent à se conformer et, d'autre part, que les oracles théologiques et chaldaïques furent produits à une période où l'on retrouve les mêmes tendances religieuses, et donc aussi le même vocabulaire, dans plusieurs milieux, que ce soit dans les sphères stoïciennes, platoniciennes, hermétiques, gnostiques ou encore orphiques. Pour lui, il est plus prudent de continuer à distinguer les trois groupes d'oracles, « theosophical, Porphyrian and Chaldaean », sans tenter d'assimiler les deux premiers au troisième[185]. Depuis lors, la réfutation de E.R. Dodds a généralement été acceptée par les spécialistes, si l'on fait exception de C. Gallavotti et d'E. Livrea[186].

En porte-à-faux avec la tentative d'assimilation d'H. Lewy, cette étude, poursuivant les conclusion d'E.R. Dodds, vise à envisager les oracles théologiques d'Apollon, les *Oracles chaldaïques* et les révélations hermétiques comme des productions littéraires autonomes, témoins d'une époque où des conceptions analogues du monde intelligible sont exprimées en des termes similaires. Si, comme on l'a montré ci-dessus, certains oracles apolliniens du livre I de la *Théosophie* comportent des termes, des notions et même parfois des conceptions théologiques très proches des théories cosmogoniques présentées dans

---

[181] H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 6–7.

[182] J.J. O'Meara, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris, Études augustiniennes, 1959, p. 35.

[183] P. Hadot, Citations de Porphyre chez Augustin (à propos d'un ouvrage récent), *REAug* 6 (1960), p. 205–244 (p. 208). L'auteur est revenu sur ces vues, dans Bilan et perspectives, *in* H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 703–720 (p. 712 n. 58).

[184] E.R. Dodds, New Light on the « Chaldaean Oracles », *HThR* 54 (1961), p. 263–273.

[185] E.R. Dodds, *Ibid.*, p. 265–267.

[186] C. Gallavotti, Un epigrafe teosofica ad Enoanda nel quadro della teurgia caldaica, *Philologus* 121 (1977), p. 95–105 ; E. Livrea, Sull'iscrizione teosofica di Enoanda, *ZPE* 122 (1998), p. 90–96.

les écrits chaldaïques, c'est parce qu'ils ont été écrits à la même époque, dans un contexte religieux ayant subi les mêmes influences. Pour comprendre l'expression commune à ces différents écrits, on recourra à la notion de *koinè* théologique proposée par P. Athanassiadi[187] qui rend bien compte de l'unification des modes d'expression théologique des premiers siècles de notre ère.

Il faut ajouter à cela un phénomène d'homonymie, qui s'explique par le fait que païens et chrétiens utilisaient parfois un même terme grec pour exprimer des notions sensiblement différentes ; cela aussi a certainement joué un rôle considérable dans la superposition des conceptions théologiques païennes et chrétiennes à tel point qu'il est parfois malaisé de définir, uniquement sur la base de l'étude du vocabulaire, l'origine d'extraits qui puisent leurs conceptions théologiques dans une terminologie aussi largement répandue à cette époque.

Face à la demande incessante de révélations divines, les sanctuaires en sont donc venus à endosser un rôle novateur, mais en accord avec une des prérogatives anciennes accordées à Apollon, qui consistait à révéler aux hommes la nature de la divinité suprême. Pour ce faire, le personnel oraculaire a épousé un mode d'expression théologique commun à plusieurs groupes religieux de l'époque. L'institution oraculaire devenait dès lors émettrice d'un système théologique dont il convient à présent d'examiner les grandes lignes.

B. Expression d'une théologie païenne nouvelle

Les oracles théologiques délivrés par les sanctuaires d'Apollon redessinent les contours d'une théologie païenne nouvelle, en accord avec les théories de l'époque à propos du monde divin.

1. *Une divinité suprême*

Tout d'abord, la tendance généralisée au sein de ces prophéties apolliniennes consiste en la proclamation de la suprématie d'un dieu. Les vers oraculaires exposent ainsi les diverses qualités de ce dieu uni-

[187] P. Athanassiadi, The Chaldean Oracles : Theology and Theurgy, *in* P. Athanassiadi, M. Frede (éd.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999, p. 149–183 (p. 177–182).

que (εἷς[188]), premier (πρῶτος[189]), très haut (ὕψιστος[190]), grand (μέγας[191]) ou très grand (μέγιστος[192]). En cela, les oracles sont en accord avec la documentation littéraire et épigraphique contemporaine, qui tend de plus en plus à exalter les dieux[193]. Petit à petit, les superlatifs qui qualifient ces dieux viennent même remplacer leur nom traditionnel et suffisent à désigner la divinité évoquée.

Dans ses oracles, Apollon témoigne de la primauté de ce dieu en insistant sur le fait qu'il ne doit sa présence, sa force et ses pouvoirs qu'à sa propre action. Ainsi, il est décrit comme « né de lui-même » (αὐτοφυής[194], αὐτογένεθλος[195]), « qui tire sa clarté de lui-même » (αὐτοφανής[196]), « ensemencé de lui-même » (αὐτόσπορος[197]). De la même façon, un oracle précise encore qu'il doit être considéré comme « à la fois *logos* et père du *logos* » (λόγος γάρ ἐστι καὶ λόγου πατὴρ γεγώς[198]).

Contrairement à certains systèmes gnostiques de l'époque, les oracles apolliniens semblent attribuer à ce dieu premier un rôle dans la création du monde[199].

---

[188] Par exemple : *Théosophie* I 35 (Beatrice) = § 38 (Erbse), v. 1 (Cat. 102) : Εἷς ἐν παντὶ πέλει κόσμῳ θεός « Il existe un dieu unique dans tout l'univers ».

[189] *Théosophie* I 33 (Beatrice) = § 36 (Erbse), v. 5 (Cat. 100).

[190] *Théosophie* I 36 (Beatrice) = § 39 (Erbse), v. 1 (Cat. 103) ; I 38 (Beatrice) = § 42 (Erbse) (Cat. 105).

[191] *Théosophie* I 2 (Beatrice) = § 13 (Erbse), v. 4 (Cat. 85) ; I 32 (Beatrice) = § 35 (Erbse), v. 1 (Cat. 99).

[192] *Théosophie* I 33 (Beatrice) = § 36 (Erbse), v. 4 (Cat. 100).

[193] Voir par exemple Firmicus Maternus, *Mathésis* V, 3 (avant sa conversion au christianisme) ; *CMRDM* I 83 ; C. Marek, Der höchste, beste, grösste, allmächtige Gott. Inschriften aus Nordkleinasien, *EA* 32 (2000), p. 129–146.

[194] Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), nº 25 = *SGOst* IV, 2002, nº 17/06/01, l. 1 v. 1 (Cat. 15) = Lactance, *Institutions divines* I 7, v. 1 (Cat. 80) = *Théosophie* I 2 (Beatrice) = § 13 (Erbse), v. 14 (Cat. 85).

[195] *Théosophie* I 38 (Beatrice) = § 42 (Erbse), v. 1 (Cat. 105).

[196] *Théosophie* I 18 (Beatrice) = § 21 (Erbse), v. 1 (Cat. 90).

[197] *Théosophie* I 38 (Beatrice) = § 42 (Erbse), v. 1 (Cat. 105).

[198] *Théosophie* I 1 (Beatrice) = § 12 (Erbse), v. 4 (Cat. 84).

[199] *Théosophie* I 35 (Beatrice) = § 38 (Erbse), v. 6 (Cat. 102) : παγγενέτην, ταμίην ζωαρκέα πνοιῆς (« créateur de toutes choses, dispensateur du souffle qui soutient l'existence ») ; I 37 (Beatrice) = § 40 (Erbse) (Cat. 104) : γενέτης ; Lactance, *De Ira Dei* 23, 12 (Cat. 75) : θεὸν βασιλῆα . . . γενετῆρα πρὸ πάντων (« dieu roi . . . créateur antérieur à toutes choses ») ; Augustin, *Cité de Dieu* XIX 23 = Porphyre F 344 (Smith), v. 1 : *deum . . . generatorem regem ante omnia*.

Comme c'est le cas du premier dieu décrit par Numénius et les *Oracles chaldaïques*[200], les oracles apolliniens décrivent un dieu inconnu et inconnaissable pour les hommes et même pour les autres dieux[201]. Ce dernier est paradoxalement anonyme et polyonyme, comme l'expose clairement l'oracle d'Oinoanda : οὔνομα μὴ χω|ρῶν, πολυώνυμος (« qui n'investit pas de nom, aux noms multiples »)[202]. Déjà présent dans le traité *Du monde* du Pseudo-Aristote[203], ce paradoxe sur le nom de dieu est clairement explicité par le cinquième traité du *Corpus Hermétique*, où l'on peut lire que « dieu est trop grand pour avoir un nom . . . il a tous les noms parce que toutes choses sont issues de cet unique père et il n'a pas de nom parce qu'il est le père de toutes choses[204] ».

La multiplicité des noms que l'on peut donner au dieu unique a notamment pour conséquence la possibilité d'associer le principe premier aux divinités traditionnelles. Sénèque expliquait déjà que celui que les Romains appelaient Jupiter était le dieu maître et architecte de la création, l'âme et l'esprit du monde, celui à qui tout nom convient[205]. Aussi certains oracles d'Apollon proposent-ils d'identifier la divinité suprême à « celui que l'on appelle Zeus » (*Théosophie* I 35 : ὃν Δία κικλήσκουσι ; I 36 : κικλήσκεται Ζεύς) (Cat. 102, 103). Dans plusieurs oracles conservés par la *Théosophie*, le maître de l'Olympe est présenté comme le dieu créateur, omniscient et dispensateur de

---

[200] Numénius F 2 ; 17 ; *Oracles chaldaïques* F 3, 4, 7 (des Places) ; *etc*. Voir M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, 2002 [= *Histoire des doctrines de l'Antiquité classique*. 27], p. 221–239.

[201] *Théosophie* I 2 (Beatrice) = § 13 (Erbse), v. 3–4 (Cat. 85) :
ἔστι δ' ἐνὶ μακάρεσσιν ἀμήχανος εἰ μὴ ἑαυτὸν
βουλὰς βουλεύσῃσι πατὴρ μέγας, ὡς ἐσιδέσθαι.
« Les bienheureux ne peuvent le connaître, à moins que lui,
le grand père, juge bon en son conseil de se donner à voir. »

[202] Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), nº 25 = *SGOst* IV, 2002, nº 17/06/01, l. 4–5 v. 2 (Cat. 15).

[203] [Aristote], *Du Monde* 401 a 12 : « dieu est unique mais il porte une multitude de noms car il en reçoit autant qu'il y a d'effets nouveaux dont il se montre la cause » ; voir A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. II *Le dieu cosmique*, Paris, 1949, p. 460–518 ; M. Simon, Anonymat et polyonymie divins dans l'Antiquité tardive, *in* Aa.Vv., *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich*, Rome, 1980, p. 503–520.

[204] *Corpus hermétique* V 10 ; voir aussi *Asclépius* 20 : « dieu n'a pas de nom, ou plutôt il les a tous, puisqu'il est à la fois un et tout, en sorte qu'il faut ou désigner toutes choses par son nom ou lui donner le nom de toutes choses ».

[205] Sénèque, *Questions naturelles* II 45. Voir aussi Plutarque, *De Iside et Osiride* 377f–378a.

vie (I 19 : πανδερκέος ; I 20 : βιοδώτορος ; I 21 : ζωοδότου) ; παγγενέτην, ταμίην ζωαρκέα πνοιῆς (I 35 : « créateur de toutes choses, dispensateur du souffle qui soutient l'existence ») (Cat. 91, 92, 93, 102).

Allant plus loin, l'oracle clarien commenté dans l'ouvrage de Cornelius Labéo assimile Iao, celui qu'il définit comme le « dieu suprême parmi tous » (v. 3), à plusieurs divinités classiques. On sait, grâce à Macrobe, que le sanctuaire de Colophon diffusa l'oracle qui suit :

> ὄργια μὲν δεδαῶτας ἐχρῆν νηπευθέα κεύθειν,
> εἰ δ' ἄρα τοι παύρη σύνεσις καὶ νοῦς ἀλαπαδνός,
> φράζεο τὸν πάντων ὕπατον θεὸν ἔμμεν Ἰαώ,
> χείματι μὲν τ' Ἀίδην, Δία δ' εἴαρος ἀρχομένοιο
> Ἥλιον δὲ θέρευς, μετοπώρου δ' ἁβρὸν Ἰαώ[206].
>
> « Il faudrait que ceux qui connaissent les mystères les gardent secrets,
> Cependant, si tu as peu d'entendement et que ton intellect est faible,
> apprends que le dieu suprême parmi tous est Iao,
> Hadès en hiver, Zeus au début du printemps,
> Hélios en été et le délicat Iao en automne. »

L'oracle décrit Iao, nom magique qui est la forme hellénisée de Iahwe[207], comme une divinité cosmique, qui n'est pas sans rappeler le succès d'*aiôn* à l'époque, qui à chaque saison reçoit un nom différent, c'est-à-dire Hadès en hiver, Zeus au printemps, Hélios en été et Iao en automne. Le texte ne mentionnne pas Dionysos, comme on pourrait s'y attendre, mais « le délicat Iao ». Depuis L. von Jan, la plupart des commentateurs proposent de substituer Ἴαγκον, l'épithète éleusinienne de Dionysos, à Ἰαώ, afin d'éviter d'attribuer au dieu de l'Ancien Testament l'adjectif ἁβρός, c'est-à-dire « délicat, élégant »[208]. Malgré cela, on suivra à l'instar de Ch. Guittard[209], la leçon

---

[206] Cornelius Labeo F 18 (Mastandrea) = Macrobe, *Saturnales* I 18 (Cat. 111).

[207] Voir *PMG* 3, 149, 211 ; Diodore I 94. Voir E.R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*. II. *The Archeological Evidence from the Diaspora*, New York, 1953, p. 207 ; J. Ferguson, *The Religions of the Roman Empire*, Londres, 1982², p. 217–219 ; M. Smith, *The Cult of Yahweh*. II. *New Testament, Early Christianity, and Magic*, Leyde – New York – Cologne, 1996 [= *Religions in the Graeco-Roman World*. 130/2], p. 235–241 ; D.E. Aune, *sv*. Iao, *RAC* 17 (1996), col. 1–12.

[208] L. von Jan, *Macrobii Opera quae supersunt*, Leipzig, 1848, p. 177 ; P. Mastandrea, *Un neoplatonico latino Cornelio Labeone (Testimonanze e frammenti)*, Leyde, 1979 [= *EPRO*. 77], p. 160–161.

[209] C. Guittard, *Macrobe. Les Saturnales. Livres I–III*. Introduction, traduction et notes par Ch.G., Paris, 1997, p. 116, 305.

des manuscrits « Ἰαώ », comme le proposa déjà K. Buresch[210] : l'épithète traditionnelle de Dionysos accordée à Iavhé ne doit pas constituer un obstacle à cette hypothèse puisque l'on sait qu'à l'époque le dieu des juifs était notamment assimilé à Dionysos[211]. Fruit d'un syncrétisme judéo-hellénique, on voit ainsi Iao être assimilé non seulement à Dionysos, mais aussi au dieu solaire et à Zeus, comme l'attestent aussi Varron, Tite-Live, Valère Maxime et une inscription d'Espagne du III^e^ siècle[212].

C'est aussi au moyen de la théologie négative que les hexamètres livrés par les sanctuaires de Claros et de Didymes commencent souvent par définir le dieu suprême : ce dernier est décrit comme « immortel » (ἀθάνατον[213]), « incorruptible » (ἄφθιτος[214]), « sans mère » (ἀμήτωρ[215]), « à qui l'on n'a rien enseigné » (ἀδίδακτος[216]), « inébranlable » (ἀστυφέλικτος[217]), « né sans enfantement » (ἀλόχευτος[218]), « indicible » (ἄρρητος[219]), « incorporel et immatériel » (ἀσώματος ἄϋλος[220]), « illimité et sans borne » (ἀπειρέσιος ἄπλετος[221]).

---

[210] K. Buresch, *Klaros*, p. 49–50 ; suivi par R. Ganschinietz, *s.v.* Iao, *RE* 9 (1914), 698–721 ; A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*. I. *L'astrologie et les sciences occultes*, Paris, 1950, p. 13 ; Id., *La révélation d' Hermès Trismégiste*. III. *Les doctrines de l'âme*, Paris, 1953, p. 159–160.

[211] Tacite, *Histoires* V 5 ; Plutarque, *Propos de table* IV 6.

[212] Varron F 16 (Card) ; Tacite, *Histoires* V 5 ; Plutarque, *Propos de table* IV 6 ; *SEG* 32 (1982), n° 1082*ter*, où Iao est assimilé à Zeus et Sarapis. Voir M. Smith, *The Cult of Yahweh*. II. *New Testament, Early Christianity, and Magic*, Leyde – New York – Cologne, 1996 [= *Religions in the Graeco-Roman World*. 130/2], p. 235–241 ; S. Perea et S. Montero, La misteriosa inscripción hispana a Zeus, Serapis y Iao : su relación con la magia y con la teología oracular del Apolo da Klaros, *in* G. Paci (éd.), *Ἐπιγραφαί. Miscellanea epigraphica in onore di Lidio Gasperini*, Tivoli, 2000 [= *Ichnia*. 5], p. 711–736.

[213] Eusèbe, *Préparation évangélique* III 15 (Cat. 131).

[214] *Théosophie* I 4 = § 15 (Erbse) (Cat. 86).

[215] Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), n° 25 = *SGOst* IV, 2002, n° 17/06/01, l. 2 v. 1 (Cat. 15) = Lactance, *Institutions divines* I 7 (Cat. 80) = *Théosophie* I 2 (Beatrice) = § 13 (Erbse), v. 14 (Cat. 85).

[216] Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), n° 25 = *SGOst* IV, 2002, n° 17/06/01, l. 1–2 v. 1 (Cat. 15) = Lactance, *Institutions divines* I 7 (Cat. 80) = *Théosophie* I 2 (Beatrice) = § 13 (Erbse), v. 14 (Cat. 85).

[217] Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), n° 25 = *SGOst* IV, 2002, n° 17/06/01, l. 3 v. 1 (Cat. 15) = Lactance, *Institutions divines* I 7 (Cat. 80) = *Théosophie* I 2 (Beatrice) = § 13 (Erbse), v. 14 (Cat. 85).

[218] *Théosophie* I 18 (Beatrice) = § 21 (Erbse), v. 1 (Cat. 90).

[219] *Théosophie* I 24 (Beatrice) = § 27 (Erbse), v. 1 (Cat. 95).

[220] *Théosophie* I 18 (Beatrice) = § 21 (Erbse), v. 1 (Cat. 90).

[221] *Théosophie* I 2 (Beatrice) = § 13 (Erbse), v. 14 (Cat. 85).

Comme c'est le cas chez les philosophes néoplatoniciens[222] ainsi que chez les auteurs juifs hellénisés et les penseurs chrétiens[223], les sanctuaires eurent recours à la théologie négative pour élaborer leur définition du divin : pour marquer encore une plus grande distance entre l'homme et la divinité, ces textes désignent dieu par ce qu'il n'est pas, impliquant par là que le langage humain ne peut prétendre à accorder un juste terme à ce dieu qui échappe à tout entendement[224].

La divinité suprême qu'esquissent les oracles d'Apollon est également souvent associée à la lumière et au feu[225], régnant sur le ciel (τὸν οὐρανοῦ τύραννον)[226], « celui qui engendre et qui domine dans le ciel » (ὑψιμέδων)[227] et se situant « bien au dessus de l'enveloppe céleste » (ὑπὲρ οὐρανίου κύτεος καθύπερθε[228]), dans l'Éther[229] ou dans une autre matière ignée (ἐν πυρὶ ναίων[230]).

Si la divinité de feu appartient à une très ancienne idée cosmogonique, connue depuis Héraclite et amplement développée dans les cercles stoïciens, néoplatoniciens et gnostiques[231], le dieu igné revêt à l'époque une importance plus grande encore dans les *Oracles chaldaïques*, ainsi que dans les rites théurgiques[232], et il est également

---

[222] Par exemple, Plotin, *Ennéades* VI 8 [39], 11, 33–37 ; Porphyre F 427 (Smith) = *Théosophie* II 13 (Beatrice) = § 65 (Erbse) ; Proclus, *In Parmenidem* VI, 1080, 28–31.

[223] Voir les exemples cités par D. Runia, *Philo and Early Christianity. A Survey*, Minneapolis, 1993, p. 122, 260 ; J. Dillon, Monotheism in the Gnostic Tradition, *in* P. Athanassiadi et M. Frede (éd.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999, p. 69–79 (p. 72–78).

[224] Voir D. Carabine, *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition : Plato to Eriugen*, Louvain, 1995 [= *Louvain Theological & Pastoral Monographs*. 19].

[225] *Théosophie* I 4 (Beatrice) = § 15 (Erbse), v. 1 (Cat. 86) : ἔσθ' ὑπερουρανίου πυρὸς ἄφθιτος αἰθομένη φλόξ « Il est une flamme de feu supracéleste qui brûle, immortelle. » ; Eusèbe, *Préparation évangélique* III 15, v. 4 (Cat. 131) : ἀθάνατον πῦρ.

[226] *Théosophie* I 1 (Beatrice) = § 12 (Erbse), v. 2 (Cat. 84).

[227] *Théosophie* I 37 (Beatrice) = § 41 (Erbse), v. 2 (Cat. 104).

[228] *Théosophie* I 2 (Beatrice) = § 13 (Erbse), v. 1 (Cat. 85).

[229] Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), nº 25 = *SGOst* IV, 2002, nº 17/06/01, l. 12–13 v. 5 (Cat. 15) : Ạ̣ἰ[θ]έ̣ρ[α] πανδερ̣κ̣[ῆ | θε]ὸν ἔννεπεν « il a dit qu'éther est le dieu qui voit tout ».

[230] Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), nº 25 = *SGOst* IV, 2002, nº 17/06/01, l. 6 v. 2 (Cat. 15) = Lactance, *Institutions divines* I 7, v. 2 (Cat. 80) = *Théosophie* I 2 (Beatrice) = § 13 (Erbse), v. 15 (Cat. 85).

[231] Héraclite F B 30, B 32. Voir L. Couloubaritsis, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, 1998, p. 154–164.

[232] Par exemple, *Oracles chaldaïques* FF 5, 66, 96, . . . (Des Places) ; Jamblique, *De Mysteriis* II 4, III 31, V 11. Voir C. Van Liefferinge, *La Théurgie. Des* Oracles Chaldaïques *à Proclus*, Liège, 1999 [= *Kernos suppl.* 9], p. 135–136, 167–168.

compatible avec le *pneuma* chrétien souvent comparé, depuis les Stoïciens, à un feu subtil[233]. Pour les juifs et les chrétiens, le feu est également la substance naturelle des anges, qui entourent Dieu[234].

Certains oracles associent en outre ce dieu premier à une divinité solaire cosmique et en même temps temporelle, souvent appelée *Aiôn* (« éternité »)[235]. Dans l'oracle rendu à Théophile, les vers apolliniens dépeignent un dieu suprême de feu, nommé Αἰών (« éternité »), siégeant au-delà des sphères célestes et que l'on peut comparer au premier dieu des *Oracles*, père transcendant, que Proclus appelle Χρόνος (« temps »)[236].

2. *Fonction du panthéon traditionnel*

Certains textes émis par les sanctuaires se préoccupent également de la nature et du rôle des membres du panthéon traditionnel : Apollon s'y décrit souvent lui-même, ainsi que les autres divinités traditionnelles, comme des entités divines intermédiaires et subordonnées au dieu premier. L'oracle gravé à Oinoanda rapporte par exemple : μικρὰ δὲ θεοῦ μερὶς ἄγγελοι ἡμεῖς (« nous, les anges, ne sommes qu'une petite partie de dieu »)[237]. Si les « anges » (ἄγγελοι) ont une place de choix dans l'organisation du monde tant dans le judaïsme hellénisé que dans le christianisme[238], on sait également qu'à partir

---

[233] Voir G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à Saint Augustin*, Paris – Louvain, 1945, p. 387–510.

[234] Aristide, *Apologie* 2 ; *Homélies pseudo-clémentines* VIII 13, 2 ; Hippolyte, *Elenchos* X 33, 5. Voir notamment J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise, Exam. I 1, 1–4)*, Paris, 1964, p. 314–315.

[235] *Théosophie* I 2 (Beatrice) = § 13 (Erbse), v. 2 (Cat. 85) ; *Théosophie* I 35 (Beatrice) = § 38 (Erbse), v. 5 (Cat. 102). Voir A.D. Nock, A Vision of Mandulis Aion, *HThR* 27 (1934), p. 53–104 (p. 79–99) (repris dans Id., *Essays on Religion and the Ancient World*, edited by Z. Stewart, I, Oxford, 1972, p. 357–400, p. 377–396) ; A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* IV. *Le dieu inconnu et la gnose*, Paris, 1954, p. 152–199 ; M.P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*. II. *Die hellenistische und römische Zeit*, Munich, 1974[3] [= *Handbuch des Altertumswissenschaft.* 5, 2, 2], p. 499–505 ; R. Van den Broek, *Apollo in Asia. De orakels van Clarus and Didyma in de tweede eeuw na Chr.* (Rede uitgespr. aan de Univ. te Utrecht), Leyde, 1981, p. 2–19 (p. 12–16) ; G. Zuntz, *AIΩN in der Literatur der Kaizerzeit*, Vienne, 1992, p. 20 ; N. Belayche, Aiôn : vers une sublimation du temps, Aa. Vv., *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge III^e–VIII^e siècles. Paris 9–12 mars 1981*, Paris, 1984 [= *Colloques internationaux du CNRS.* 604], p. 10–29.

[236] *Théosophie* I 2 (Beatrice) = § 13 (Erbse) (Cat. 85). Voir Proclus, *In Tim* III 20, 22 ; 43, 11. Voir H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 17–21, 104, 158.

[237] *SGOst* IV, 2002, n° 17/06/01, l. 7–9 v. 3 (Cat. 15) = Lactance, *Institutions divines* I 7, v. 3 (Cat. 80) = *Théosophie* I 2 (Beatrice) = § 13 (Erbse), v. 16 (Cat. 85).

[238] M. Simon, Remarques sur l'angélolâtrie juive au début de l'ère chrétienne,

du III^e siècle, le culte des anges s'est aussi largement développé en contexte païen. De même, certains philosophes païens considéraient les dieux ordinaires comme des entités divines, anges ou démons, intermédiaires entre les hommes et la divinité[239].

Ailleurs, Apollon précise que les dieux obéissent aux conseils de leur père (*Théosophie* I 31, v. 4 : πειθόμενοι πατρὸς ἡμετέρου πολυαρκέσι βουλαῖς « obéissant aux conseils abondants de notre père » (Cat. 98) ; I 36, v. 4 : τῷ γὰρ ὑπείκουσιν μάκαρες « les bienheureux lui obéissent » (Cat. 103)) ou que, réunis autour du père en une armée de bienheureux (*Théosophie* I 33, v. 4 : μακάρων . . . στρατός), ils « cherchent à fortifier le fondement du monde » (Cat. 100, v. 6 : διζόμεθ', ὡς κόσμοιο θεμείλιον αὐξήσωμεν).

Dans l'oracle cité en *Théosophie* I 37, Apollon explique que le dieu premier a réparti les honneurs revenant à chaque divinité en ces mots :

> Ἀθανάτοισι ἅπασιν ἔχειν διενείματο τιμὰς
> ὑψιμέδων γενέτης· Φοίβῳ μαντηγόρον ὀμφὴν
> καὶ Δηοῖ καρποὺς καὶ Παλλάδι πῖαρ ἐλαίης
> καὶ Βάκχῳ γλευκηρὸν ἀναζέον ἄνθος ὀπώρης
> παρθενίου τε γάμοιο νεοζυγέων θ' ὑμεναίων
> κοιρανέειν φιλότητος ἀμωμήτῃ γ' Ἀφροδίτῃ[240].
>
> « Le père qui domine dans le ciel a réparti les honneurs
> entre tous les immortels : à Phoibos la vaticination des oracles ;
> à Déô, les fruits ; à Pallas la graisse de l'huile ;
> à Bacchos, le moût chaleureux, fleur de l'automne et
> à l'irréprochable Aphrodite, de présider à l'amour dans le mariage des
> vierges et les jeunes hyménées. »

Eusèbe rapporte également un oracle dans lequel Apollon révèle la tâche qui incombe à chaque divinité[241].

D'après Eusèbe, on connaît un oracle dans lequel Apollon s'identifie lui-même à Hélios, Horus et Osiris et se décrit comme une divinité céleste, fils de Zeus en ces mots :

CRAI 1972, p. 120–132 ; J. Daniélou, *Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Église*, Namur, 1953 ; Id., *Théologie du judéo-christianisme*, Paris, 1991², p. 203–234 ; B. Decharneux, *L'ange, le devin et le prophète. Chemins de la parole dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie dit « le Juif »*, Bruxelles, 1994, p. 25–53.

[239] Voir, par exemple, F. Cumont, Les anges du paganisme, *RHR* 195 (1915), p. 159–182 ; R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, p. 170 ; A.R.R. Sheppard, Pagan Cults of Angels in Roman Asia Minor, *Talanta* 13/14 (1980/81), p. 77–101.

[240] *Théosophie* I 37 (Beatrice) = § 41 (Erbse) (Cat. 104).

[241] Porphyre F 309 (Smith) ≠ Eusèbe, *Préparation évangélique* V 7, 5 (Cat. 74).

> Ἥλιος, Ὧρος, Ὄσιρις, ἄναξ Διὸς υἱὸς Ἀπόλλων
> ὡρῶν καὶ καιρῶν ταμίης ἀνέμων τε καὶ ὄμβρων
> ἠοῦς καὶ νυκτὸς πολυάστερος ἡνία νωμῶν,
> ζαφλεγέων ἄστρων βασιλεὺς ἠδ᾽ ἀθάνατον πῦρ[242].
>
> « Hélios, Horus, Osiris, prince Apollon, fils de Zeus,
> distributeur des heures et des saisons, des vents et des pluies,
> qui tient les rênes de l'aurore et de la nuit étoilée,
> roi des astres étincelants et feu immortel. »

L'assimilation d'Apollon avec Hélios trouve trois parallèles éloquents à Didymes : tout d'abord, à Milet un autel à Poséidon porte une inscription qui assimile l'Apollon didyméen à Hélios : κατὰ τὸ λόγιον τοῦ θεοῦ τοῦ Διδυμέος Ἡλίου Ἀπόλλωνος βωμὸς Ποσιδῶνος[243]. C'est par la même désignation que le prophète Damianos s'adresse à l'Apollon de Didymes[244] et que deux Milésiens nomment leur dieu dans une inscription sur une colonne de Médinet Abu, en Égypte[245].

Dans un oracle utilisé par Julien, Apollon est encore décrit comme un dieu à qui rien n'échappe, ni les secrets du ciel, ni ceux des enfers[246].

Des oracles recommandent à Poplas et à Stratonicos de vénérer l'« œil incorruptible de Zeus qui voit tout » (Ζηνὸς πανδερκέος ἄφθιτον ὄμμα), l'« œil splendide de Zeus qui donne la vie » (Ζηνὸς βιοδώτορος ἀγλαὸν ὄμμα) et « l'œil de Zeus qui donne la vie » (ζωοδότου Διὸς ὄμμα)[247]. Un autre oracle didyméen pousse l'alexandrin Apphiôn de supplier « l'œil prompt de l'indicible Sarapis » (θοὸν ὄμμα Σαράπιδος ἀρρήτοιο)[248]. Faisant vraisemblablement écho aux vers d'Hésiode[249], la référence à l'image de l'œil de Zeus devait être une façon appropriée pour le sanctuaire milésien de dépeindre la figure oraculaire d'Apollon-Hélios comme une manifestation du dieu suprême, Zeus omniscient[250].

---

[242] Eusèbe, *Préparation évangélique* III 15 (Cat. 131).
[243] *I.Milet* I 6, 191 (Cat. 41).
[244] *I.Didyma* 504, l. 9–10 (Cat. 34) : δέσποτα Διδυμεῦ Ἥλιε Ἄ|πολλον.
[245] *SB* 1530 = *Bull.ép.* 1969 nº 612 : τὸν πάτριον θεὸν Διδυμέα Ἥλιον Ἀπόλλωνα.
[246] Julien, *Lettre* 89b (299c–300a) (Cat. 82).
[247] *Théosophie* I 19, 20, 21 (Beatrice) = § 22, 23, 24 (Erbse) (Cat. 91–93).
[248] *I.Milet* I 7, 205a (Cat. 42).
[249] Hésiode, *Les Travaux et les Jours* v. 267–269. Le motif fut également repris dans les *Hymnes orphiques* 8 v. 12–14 ; 24 v. 8, 11–15.
[250] Voir T.L. Robinson, *Theological Oracles*, p. 228–248.

3. *L'homme et le monde divin*

Les oracles produits par les sanctuaires d'Apollon à l'époque impériale révélaient également dans quelle mesure et à quelles conditions l'homme qui le désirait pouvait entrer en contact avec le monde divin. En cela, les sanctuaires intervenaient dans l'intense débat sur la validité et l'efficacité des rites païens.

Tout d'abord, Apollon met en garde le consultant qui désire connaître la nature de dieu et précise que même lui n'est pas en droit de divulguer les mystères divins. L'oracle que cite Cornelius Labéo dans son ouvrage *Sur l'oracle de l'Apollon de Claros* commence par expliquer « qu'il faudrait que ceux qui connaissent les mystères les gardent secrets » (v. 1 : ὄργια μὲν δεδαῶτας ἐχρῆν νηπευθέα κεύθειν)[251]. Apollon réprimande ailleurs un pèlerin pour l'audace de la question qu'il lui soumettait : ἰσόθεον δίζῃ γέρας εὑρέμεν· οὔ σοι ἐφικτόν (« tu cherches à obtenir un privilège égal aux dieux, cela ne t'est pas permis »)[252]. Ce conseil d'humilité est également exprimé dans l'oracle cité en *Théosophie* I 18 (Beatrice) = § 21 (Erbse) (Cat. 90) : « quant à toi, cesse de poser ces questions qu'il n'est pas permis de poser » (v. 6 : . . . σὺ δὲ παῦε τὰ μὴ θέμις ἐξερεείνων).

Dans un autre oracle, Apollon explique encore qu'« il est difficile pour les yeux des mortels de contempler la nature immortelle, à moins que cette personne ne reçoive un signe divin » (θνητοῖς γὰρ χαλεπὸν φύσιν ἄμβροτον ὀφθαλμοῖσιν | εἰσιδέειν, ἢν μή τις ἔχῃ σύνθημα θέειον)[253]. Aux dires d'Apollon, c'est ce σύνθημα qui assure à l'homme choisi par la divinité d'avoir accès au privilège (γέρας) d'entrer en communication avec le monde divin. Ici accordé à trois hommes saints, à savoir Hermès Trismégiste, Moïse et Apollonius de Tyane, le σύνθημα désigne notamment dans les cultes à mystères le « mot de passe » qui permet aux mystes de se reconnaître et de témoigner de leur initiation[254] ; il a également été utilisé dans les *Oracles chaldaïques* pour désigner le signe ou le symbole qui, dispensé par le dieu

---

[251] Cornelius Labeo F 18 (Mastandrea) = Macrobe, *Saturnales* I 18 (Cat. 111).
[252] *Théosophie* I 40 (Beatrice) = § 44 (Erbse), v. 2 (Cat. 107).
[253] *Théosophie* I 40 (Beatrice) = § 44 (Erbse), v. 5–6 (Cat. 107).
[254] Voir W. Scott, A.S. Ferguson, *Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus. Testimonia*. IV. Oxford, 1936, p. 229, n. 3 ; W. Burkert, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris, 1992, p. 52, 85.

père, assure un lien entre le théurge et la divinité et permet de ce fait le salut de l'âme ainsi que l'union mystique[255].

Ailleurs, Apollon répondit à une personne qui désirait « recevoir le dieu » (δεηθέντος γάρ τινος καταδέξασθαι θεόν) que celui-ci y était « inapte » (ἀνεπιτήδειος[256]), parce qu'il était « entravé par la nature » (διὰ τὸ ὑπὸ φύσεως καταδεδέσθαι). Le dieu rendit pour oracle deux vers dans lesquels il préconisait au consultant d'accomplir des sacrifices propitiatoires (καὶ διὰ τοῦτο ἀποτροπιασμοὺς ὑπαγορεύσας) :

> ῥιπῇ δαιμονίῃ γὰρ ἅλις ἐπιδέδρομεν ἀλ⟨κῆς⟩
> σαῖσι γοναῖς, ἃς χρή σε φυγεῖν τοίαισι μαγείαις[257].
>
> « C'est une force divine qui s'est concentrée et jetée
> Sur ta race, à laquelle il te faut échapper par tels rites magiques. »
> (Trad. É. des Places)

Selon l'oracle, l'homme trop faible peut encore, grâce aux rites apotropaïques, espérer purifier son âme afin d'être apte à recevoir le dieu. Au cœur de la réflexion de l'époque sur l'élévation de l'homme vers le divin, l'aptitude de l'âme à s'unir avec dieu, que le grec traduit par ἐπιτηδείοτης, est un thème plotinien qui sera amplement exploité par Jamblique[258].

Apollon décrit dans un autre oracle comment le médium reçoit l'inspiration divine :

> Ῥεῦμα τὸ Φοιβείης ἀπονεύμενον ὑψόθεν αἴγλης
> πνοιῇ ὑπὸ λιγυρῇ κεκαλυμμένον ἠέρος ἀγνοῦ
> θελγόμενον μολπαῖσι καὶ ἀρρήτοις ἐπέεσσι,
> κάππεσεν ἀμφὶ κάρηνον ἀμωμήτοιο δοχῆος
> λεπταλέων ὑμένων· μαλακὸν δ' ἐνέπλησε χιτῶνα,

---

[255] *Oracles chaldaïques* F 2 ; 109 (Des Places). Voir C. Van Liefferinge, *La Théurgie. Des* Oracles chaldaïques *à Proclus*, Liège, 1999 [= *Kernos Suppl.* 9], p. 34, 56–57, 160–161, 257, 259.

[256] Sur le terme ἐπιτηδείοτης, voir É. des Places, La religion de Jamblique, *in Entretiens sur l'Antiquité classique (Fondation Hardt)*. XXI. *De Jamblique à Proclus*, Vandœuvres-Genève, 1975, p. 69–94 (p. 93).

[257] Porphyre F 339 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* VI 4, 1–2 (Cat. 116).

[258] Par exemple, Plotin, *Ennéades* VI 4 [22], 11, 3–4 ; Jamblique, *De Mysteriis* III 2 ; V 7 ; V 23 ; V 26. Voir G. Shaw, *Theurgy and the Soul : the Neoplatonism of Iamblichus*, University Park, Pennsylvania, 1995 [= *Hermeneutics : Studies in the History of Religions*. 6], p. 86–87.

ἀμβολάδην διὰ γαστρὸς ἀνεσσύμενον παλίνορσον·
αὐλοῦ δ' ἐκ βροτέοιο φίλην ἐτεκνώσατο φωνήν[259].

« Les flots de la lumière de Phoibos se sont inclinés du haut du ciel
Vers la terre, enveloppés dans le souffle mélodieux de l'air pur,
Sous le charme des chants et des paroles ineffables,
Et ils ont entouré la tête d'un médium irréprochable,
En traversant sa délicate tunique ; puis, remplissant sa gorge souple,
Bondissant d'avant en arrière dans sa poitrine,
Ils ont fait sortir de ce mortel, comme d'une flûte, une voix amie. »
(Trad. O. Zink, légèrement modifiée)

Dans cet extrait apollinien, le dieu insiste sur la nécessaire pureté de l'âme-réceptacle de celui qui est investi de l'esprit divin. Ce dernier est désigné par le terme δόχευς (« celui qui reçoit »)[260], terme peu fréquent qui est attesté dans un fragment d'*Oracle chaldaïque* chez Proclus qui déplore une fois de plus la faiblesse du medium[261]. Pour H. Lewy, la terminologie utilisée dans l'oracle, et notamment l'emploi du terme δόχευς, est typiquement « chaldaïque »[262].

Finalement, d'après Lactance, le dieu de Didymes rendit encore un oracle dans lequel il expliquait ce qu'il advenait de l'âme après la mort :

ψυχή μὲν μέχρις οὗ δεσμοῖς πρὸς σῶμα χρατεῖται
φθαρτὰ νοοῦσα πάθη θνηταῖς ἀλγηδόσιν εἴκει·
ἡνίκα δ' ἀνάλυσιν βροτέην μετὰ σῶμα μαρανθὲν
ὠκίστην εὕρηται, ἐς αἰθέρα πᾶσα φορεῖται

---

[259] Porphyre F 349 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* V 8, 11 (Cat. 119).

[260] Sur le δόχευς, voir Wolff, *De philosophia*, p. 160 n. 6 ; E.R. Dodds, Supernormal Phenomena in Classical Antiquity, *in* Id., *The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford, 1973, p. 156–210 (p. 201) ; É. des Places, La religion de Jamblique, *in Entretiens sur l'Antiquité classique (Fondation Hardt)*. XXI. *De Jamblique à Proclus*, Vandœuvres-Genève, 1975, p. 69–94 (p. 93–94) ; C. Van Liefferinge, *La Théurgie. Des* Oracles chaldaïques *à Proclus*, Liège, 1999 [= *Kernos Suppl.* 9], p. 147, 179, 191, 269.

[261] *Oracles chaldaïques* F 211 (des Places) : οὐ φέρει με τοῦ δοχῆος ἡ τάλαινα καρδία (« le misérable cœur du médium ne me supporte pas »). Le fragment est jugé douteux pour des raisons métriques par E.R. Dodds, New Light on the « Chaldaean Oracles », *HThR* 54 (1961), p. 263–273 (p. 267 n. 17) et É. des Places, *Oracles Chaldaïques, avec un choix de commentaires anciens*. Texte établi et traduit par É.d.Pl., CUF, Paris, 1996[3], p. 150–151. Voir aussi R. Majercik, *The Chaldean Oracles*. Text, Translation, and Commentary by R.M., Leyde – New York – Copenhague – Cologne, 1989 [= *Studies in Greek and Roman Religion*. 5], p. 130, 217.

[262] H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 43–47.

αἰὲν ἀγήραος οὖσα, μένει δ' εἰς πάμπαν ἀτειρής.
πρωτογόνος γὰρ τοῦτο θεία διέταξε πρόνοια[263].

« Aussi longtemps que l'âme est maîtrisée par des liens dans un corps puisqu'elle comprend les souffrances corruptibles, elle cède aux douleurs mortelles :
Mais lorsqu'elle trouve une dissolution mortelle très rapide,
après que le corps s'est consumé,
elle est portée tout entière vers l'éther,
étant toujours jeune (sans vieillesse), elle reste indestructible pour toujours,
Cela, c'est la divine providence première-née qui l'a établi. »

Utilisant un vocabulaire et des images issues de la littérature homérique[264], la révélation apollinienne faite à Politès est en accord avec la vulgate platonisante de l'époque selon laquelle le feu purificateur permettait de détruire le corps et de libérer l'âme de celui-ci : l'âme y est représentée prisonnière du corps, retenue par des liens, avant d'être libérée et de retourner séjourner dans l'éther[265].

4. *L'antique sagesse orientale*

Finalement, certains oracles d'Apollon se réfèrent à l'autorité de peuples orientaux. Tout d'abord, trois fameux textes oraculaires issus de la *Philosophie tirée des oracles* de Porphyre évoquent la sagesse de plusieurs peuples d'Orient. Le premier rapporte que « la route des bienheureux » (ὁδὸς μακάρων), difficile à parcourir, a été foulée en premier lieu par « les buveurs de la belle eau du Nil » (οἱ τὸ καλὸν πίνοντες ὕδωρ Νειλώτιδος), c'est-à-dire les Égyptiens. D'après l'oracle, d'autres peuples, à savoir « les Phéniciens, les Assyriens, les Lydiens et la race des hommes hébreux » (Φοίνικες . . . Ἀσσύριοι Λυδοί τε καὶ Ἑβραίων γένος ἀνδρων), ont également « connu de multiples routes des bienheureux » (πολλὰς . . . ὁδοὺς μακάρων ἐδάησαν)[266].

Les deux autres témoignent de la même révérence d'Apollon pour deux peuples orientaux, les Hébreux et les Chaldéens. Dans le premier, le dieu déclara :

---

[263] Lactance, *Institutions divines* VII 13 (Cat. 79).

[264] Par exemple, *Hymne homérique à Déméter* v. 233–262 : Démophon, fils de Célée et Métanire, est accueilli par Déméter qui le cache dans le feu ardent pendant la nuit, afin qu'il devienne ἀγήραος et ἀθάνατος.

[265] Voir C. Van Liefferinge, L'immortalisation par le feu dans la littérature grecque : du récit mythique à la pratique rituelle, *DHA* 26 (2000), p. 99–119.

[266] Porphyre F 323 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* IX 10, 2 (Cat. 123).

μοῦνοι Χαλδαῖοι σοφίην λάχον ἠδ' ἄρ' Ἑβραῖοι,
αὐτογένελθον ἄνακτα σεβαζόμενοι θεὸν ἁγνῶς[267].

« Les Chaldéens, seuls avec les Hébreux ont acquis la sagesse,
eux qui honorent avec sainteté un dieu comme un roi né de lui-même. »

Dans le troisième oracle, décrivant les sept zones (ἑπτὰ ζώναισιν) qui constituent le cercle cosmique (κόσμου κύκλος), Apollon juge fortunés les Chaldéens et les Hébreux, eux qui ont qualifié ces zones de célestes (v. 3–4 : ἃς δὴ Χαλδαῖοι καὶ ἀριζήλωτοι Ἑβραῖοι οὐρανίας ὀνόμηναν)[268].

Dans la *Philosophie tirée des oracles*, Porphyre utilise encore un autre oracle apollinien dans lequel le mage Ostanès est décrit comme « le mage de loin le meilleur, qui inventa les invocations silencieuses, comme le roi de la lyre à sept notes, que tout le monde connaît » (κλήσεσιν ἀφθέγκτοις ἃς εὗρε μάγων ὄχ' ἄριστος | τῆς ἑπταφθόγγου βασιλεύς, ὃν πάντες ἴσασιν)[269].

L'admiration que témoigne ici Apollon pour la religion juive a dans un premier temps été jugée douteuse par les historiens des religions. Ainsi, A. von Harnack[270] a attribué une origine chrétienne au fameux oracle sur les Chaldéens et les Hébreux, évoqué à plusieurs reprises par les apologistes chrétiens. Avant Harnack, I.C.T. Otto avait suggéré de voir dans cet oracle, qui contient un tel éloge des Hébreux, la composition d'un auteur juif alexandrin, qui avait voulu par là louer les vertus de ses lointains compatriotes[271]. Harnack fit des deux vers une falsification judéo-chrétienne, fidèle à sa théorie selon laquelle de nombreux écrits apocryphes juifs avaient été retouchés par les chrétiens lors de leur réutilisation[272]. Cette hypothèse trouve un appui

---

[267] Porphyre F 324 a (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* IX 10, 4 (Cat. 124).
[268] Porphyre F 324 b (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* IX 10, 5 (Cat. 124).
[269] Porphyre F 330 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* V, 14, 1 (Cat. 128). Sur Ostanès, voir J. Bidez et F. Cumont, *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, Paris, 1973², p. 167–212.
[270] A. von Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, t. II, 2 Leipzig, 1958², p. 157.
[271] I.C.T. Otto, *Corpus Apologetarum christianorum saeculi secundi*, vol. III, Iéna, 1876–1881³ (Wiesbaden, 1969), p. 50, n. 7.
[272] A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, t. II, 2 Leipzig, 1958², p. 157. Voir P. Batiffol, Oracula Hellenica, *RBi* 13 (1916), p. 177–199 (p. 192).

dans le fait que la plupart des témoins de l'extrait sont des apologistes chrétiens.

La proposition de Harnack a été récusée par J. Geffcken, qui refusa de croire qu'un auteur chrétien puisse réserver le privilège de la sagesse aux Chaldéens et aux Hébreux, à l'exclusion des chrétiens. Il proposa dès lors de voir dans les oracles, qui proclament l'unité de dieu, une « platonischer Fabrik »[273]. Le judaïsme supposé de l'extrait fut, quant à lui, rejeté judicieusement par P. Batiffol, qui fit remarquer qu'il était également peu vraisemblable qu'un juif ait manifesté la volonté de se mettre sur un pied d'égalité avec les Chaldéens[274].

Mais, comme l'a montré N. Zeegers-Vander Vorst dans son analyse minutieuse du distique[275], il y a peu de raison de douter du paganisme de l'extrait puisqu'il est également inséré, avec quelques variantes, par Porphyre entre deux révélations apolliniennes[276]. Il est pratiquement inconcevable que des vers judéo-chrétiens se soient glissés dans l'œuvre de Porphyre, dont on connaît la vive hostilité pour la religion chrétienne.

Un dernier oracle d'Apollon loue les vertus de trois personnages qui ont reçu de dieu l'honneur de contempler le monde divin : Hermès l'Égyptien, Moïse des Hébreux et le sage homme de Mazaca, à savoir Apollonius de Tyane. Il s'agit de l'oracle cité en *Théosophie* I 40 (Beatrice) = § 44 (Erbse), dans lequel Apollon met sur un même plan d'égalité trois personnages sacrés qui auraient reçu le privilège précieux de s'approcher de dieu :

> ἰσόθεον δίζῃ γέρας εὑρέμεν· οὔ σοι ἐφικτόν.
> Αἰγύπτου τόδε μοῦνος ἔλεν γέρας αἰνετὸς Ἑρμῆς,
> Ἑβραίων Μωσῆς καὶ Μαζακέων σοφὸς ἀνήρ,
> ὅν ποτε δὴ χθῶν θρέψεν ἀριγνώτοιο Τυήνης·
> θνητοῖς γὰρ χαλεπὸν φύσιν ἄμβροτον ὀφθαλμοῖσιν
> εἰσιδέειν, ἢν μή τις ἔχῃ σύνθημα θέειον[277].

---

[273] J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig-Berlin, 1907, p. 268, n. 2.

[274] P. Batiffol, Oracula Hellenica, *RBi* 13 (1916), p. 177–199 (p. 192).

[275] N. Zeegers-Vander Vorst, *Les citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du II^ème siècle*, Louvain, 1972 [= *Recueil des travaux d'Histoire et de Philologie.* 4 fasc. 47], p. 216–223.

[276] Porphyre F 324 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* IX 10, 4 et *Démonstration évangélique* III 3, 6 (Cat. 124).

[277] *Théosophie* I 40 (Beatrice) = § 44 (Erbse) (Cat. 107).

> « Tu cherches à obtenir un privilège égal aux dieux, cela ne t'est pas permis.
> Seul le célèbre Hermès d'Égypte a reçu ce privilège,
> le Moïse des Hébreux et l'homme sage des habitants de Mazaka,
> que la terre de la célèbre Tyane a jadis nourri :
> en effet, il est difficile pour les yeux des mortels de contempler la nature immortelle,
> à moins que cette personne ne reçoive un signe divin. »

La mise en valeur de Moïse par Apollon a poussé les commentateurs comme K. Buresch, suivi par N. Zeegers-Vander Vorst et M. Dzielska, à imputer l'extrait à une plume chrétienne[278]. La seule citation du nom de Moïse n'est toutefois pas suffisante pour affirmer la falsification chrétienne de l'oracle. On connaît en effet l'importance accordée aux religions orientales et, du même coup, au personnage de Moïse, par les auteurs païens, comme Hécatée d'Abdère, Numénius qui, dans un célèbre passage, fait même de Platon un Moïse parlant attique[279], ou encore Porphyre, qui se réfère à l'autorité du législateur des juifs[280]. De plus, une analyse approfondie de la forme et du fond montre que l'oracle peut sans difficulté être replacé dans le paganisme tel qu'on peut le décrire aux alentours du III^e^ siècle[281]. Si l'association d'Hermès Trismégiste, de Moïse et d'Apollonius ne se trouve pas telle quelle dans la littérature, ces trois personnages ont été réunis deux par deux dans d'autres témoignages anciens[282].

Fidèles à la tradition platonicienne selon laquelle la vérité se trouve à l'origine, plusieurs oracles d'Apollon, qui proviennent peut-être des

---

[278] K. Buresch, *Klaros*, p. 91 ; N. Zeegers-Vander Vorst, *Les citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du II^ème^ siècle*, Louvain, 1972 [= *Recueil des travaux d'Histoire et de Philologie*. 4 fasc. 47], p. 219 ; M. Dzielska, *Apollonius of Tyana in Legend and History*, Rome, 1986 [= *Problemi e ricerche di storia antica*. 10], p. 119.

[279] Numénius F 8 (Des Places). Voir J.G. Gager, *Moses in Greco-Roman Paganism*, New York, 1972 [= *SBL. Monograph Series*. 16], p. 25–79.

[280] Porphyre, *De abstinentia* IV 14, 2.

[281] Voir P. Batiffol, Oracula Hellenica, *RBi* 13 (1916), p. 177–199 (p. 191) ; A.D. Nock, Oracles Théologiques, *REA* 30 (1928), p. 280–290 (p. 285) ; W. Scott, A.S. Ferguson, *Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus. Testimonia*. IV. Oxford, 1936, p. 228 n. 1 ; C.P. Jones, An Epigram on Apollonius of Tyana, *JHS* 100 (1980), p. 190–194 (p. 193). Pour une analyse plus détaillée du passage, voir mon étude : Hermès Trismégiste, Moïse et Apollonius de Tyane dans un oracle d'Apollon, *Apocrypha* 13 (2002), p. 227–243.

[282] Eusèbe, *Préparation évangélique* IX, 27, 6 ; Porphyre, *Contre les Chrétiens* p. 46 (von Harnack) ; Ammien Marcellin, *Res Gestae* XXI 14, 5.

sanctuaires oraculaires, vantent donc la qualité des anciens peuples d'Orient, parmi lesquels on compte les Hébreux. Ces peuples barbares sont l'objet de la considération des Anciens pour leur sainteté et leur connaissance des choses divines et célestes. Les paroles d'Apollon sont en cela en accord avec certains courants philosophiques qui, depuis le II^e^ siècle, ont témoigné de plus en plus d'admiration pour les sagesses et les révélations orientales[283].

Pour résumer, les sanctuaires d'Apollon ont émis des oracles théologiques en puisant dans le vocabulaire et les théories de la révélation qui circulaient à l'époque, sans toutefois renoncer à utiliser une langue archaïsante, qui imite le style homérique. Les productions littéraires imputées à Apollon décrivent un univers théologique similaire à ceux mis en place dans les textes philosophiques et religieux contemporains. C'est ainsi que les vers apolliniens décrivent une divinité suprême à l'aide de la théologie négative, et dépeignent un dieu universel, inengendré, inaccessible, maître de l'univers, dont le mystère ne se dévoile qu'à l'homme initié. Quant aux autres divinités, elles sont systématiquement surbordonnées au premier principe, dont elles deviennent les serviteurs et messagers.

La nouvelle primauté accordée à ce dieu suprême au sein du panthéon traditionnel à pousser certains commentateurs modernes de parler d'une « tendance au monothéisme » pour qualifier l'évolution du paganisme aux premiers siècles de n. ère[284]. Certes, comme l'a souligné R. Turcan, les éléments hénothéistes issus de l'évolution de cette religion panthéiste de l'époque romaine condamnent celle-ci à terme en la menant au monothéisme[285]. Cependant, le terme « monothéisme » pose toutefois problème lorsqu'il désigne des éléments de la religion païenne[286] : en effet, la proclamation de la suprématie de

---

[283] Voir M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135–425)*, Paris, 1948 [= *BEFAR*. 166], p. 243 n. 3 ; J.G. Gager, *Moses in Greco-Roman Paganism*, New York, 1972 [= *SBL Monograph Series*. 16], p. 25–79 ; A. Momigliano, *Sagesses barbares. Les limites de l'hellénisation*. Traduit de l'anglais par M.-Cl. Roussel, Paris, 1979 ; M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, 2002 [= *Histoire des doctrines de l'Antiquité classique*. 27], p. 175–183.

[284] Voir surtout P. Athanassiadi et M. Frede (éd.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999.

[285] R. Turcan, Conclusions, *in* C. Bonnet et A. Motte (éd.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique. Actes du Colloque International en l'honneur de Franz Cumont à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort. Academia Belgica, 25–27 sept. 1997*, Bruxelles – Rome, 1999, p. 385–400 (p. 394).

[286] Notons que J. Dillon parle même de « soft monotheism », pour l'opposer à celui des trois religions du Livre, J. Dillon, Monotheism in the Gnostic Tradition,

la divinité telle qu'elle est exprimée dans les oracles d'Apollon et dans la documentation païenne contemporaine ne sous-entend aucunement l'exclusivité de cette divinité. Il semble dès lors plus prudent de continuer à parler de propension hénothéiste pour qualifier cette nouvelle primauté non exclusive accordée à l'un des membres du panthéon traditionnel.

Les oracles s'expriment aussi sur la possibilité pour l'homme d'entrer en contact avec le monde divin, en recourant à un vocabulaire religieux familier aux païens, et présent dans d'autres contextes initiatiques. On constate également l'intérêt, et même le respect, d'Apollon pour les religions orientales, et notamment pour le judaïsme, que ce soit par la mention de Moïse ou par celle de Iavhé. On remarque enfin la tendance des oracles à établir des liens entre des religions barbares, et notamment ces religions orientales tant vénérées, et la religion grecque traditionnelle.

Peut-on en effet expliquer l'utilisation d'une théologie hiérarchisée centrée sur un dieu puissant, ineffable, inintelligible, duquel émaneraient toutes sortes d'entités, plus ou moins divines selon leur rang, en rapport avec la mise en place du système politique impérial ? Dans cette optique, K. Buresch avait déjà suggéré que les oracles de Poplas parlaient de l'empereur romain lorsqu'ils encourageaient à vénérer Zeus[287].

Sans qu'il soit nécessaire d'expliquer les révélations apolliniennes par une homologie entre le monde religieux et le monde politique[288], on peut à tout le moins supposer que, dans certains milieux influents, la hiérarchie du divin dépeinte par les révélations apolliniennes ait été interprétée comme le reflet de la structure pyramidale de la société impériale, avec à son sommet un empereur tout puissant. Les divines injonctions venaient dans ce cas une fois de plus légitimer la structuration du monde prônée par l'empereur[289]. Ces utilisations de paroles d'Apollon par les dirigeants de l'Empire trouveraient un

---

in P. Athanassiadi et M. Frede (éd.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999, p. 69–79. Voir S.R.F. Price, Homogénéité et diversité dans les religions à Rome, *ARG* 5 (2003), p. 180–197.

[287] K. Buresch, *Klaros*, p. 94.

[288] Voir la mise en garde de P. Veyne, Une évolution du paganisme gréco-romain : injustice et piété des dieux, leurs ordres ou « oracles », *Latomus* 45 (1986), p. 259–283 (p. 280–283).

[289] P. Athanassiadi, Philosophers and Oracles : Shifts of Authority in Late Paganism, *Byzantion* 62 (1992), p. 45–62 (p. 56–57).

parallèle plus explicite dans la promotion du culte solaire par la maison impériale à partir du III^e^ siècle[290].

Par ailleurs, dès les premières études, les spécialistes ont vu dans les oracles théologiques une volonté de renforcer la religion païenne, en lui procurant des éléments de théologie capables de concurrencer le dogme chrétien. Ainsi, P. Batiffol a suggéré que les oracles affirmant que les païens avaient connu le vrai dieu, ont pu, à l'origine, être dirigés contre le christianisme, avant leur réutilisation par les chrétiens[291]. A.D. Nock a également repris cette hypothèse et expliqué que les oracles théologiques avaient vu le jour au moment où « le paganisme, dans sa lutte contre la puissance sans cesse grandissante du christianisme, dresse théologie contre théologie et la philosophie lui prête secours selon ses moyens »[292].

Les prêtres d'Apollon auraient-ils cherché à imiter les fondements séduisants du christianisme, en produisant des oracles qui, par le truchement de la parole divine, rendaient légitimes les grandes lignes de cette théologie païenne plus concurrentielle ? Si on connaît la place de choix qui fut accordée aux oracles théologiques dans la polémique opposant les partisans de l'hellénisme à ceux du christianisme (voir *infra*), la dimension polémique dans la production de ces révélations apolliniennes est problématique. Il convient dès lors de ne pas affirmer que les textes païens contenant des rapprochements avec la théologie chrétienne auraient été créés dans le seul but de combattre le christianisme.

On connaît certes l'influence de la religion chrétienne sur certains développements de la philosophie grecque[293], mais on sait qu'il y eut également des échanges dans l'autre sens, la théologie chrétienne s'étant, elle aussi, nourrie à plusieurs reprises d'éléments théologi-

---

[290] Voir K. Buraselis, *ΘΕΙΑ ΔΩΡΕΑ. Studies on the Policy of the Severans and the* Constitutio Antoniana, Athènes, 1989 (in greek, with an english summary), p. 52–64 ; W. Fauth, *Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*, Leyde – New York – Cologne, 1995 [= *Religions in the Graeco-Roman World*. 125] ; J.-P. Martin, *Pouvoir et religions, de l'avènement de Septime Sévère au Concile de Nicée (193–325 ap. J.-C.)*, Paris, 1998 ; Id., *Sol Invictus* : des Sévères à la tétrarchie d'après les monnaies, *Cahiers Glotz* 11 (2000), p. 297–307.

[291] P. Batiffol, Oracula Hellenica, *RBi* 13 (1916), p. 177–199 (p. 193).

[292] A.D. Nock, Oracles théologiques, *REA* 30 (1928), p. 280–290 (p. 287).

[293] Voir par exemple J. Pépin, Hellénisme et christianisme, *in* F. Châtelet (éd.), *La philosophie de Platon à St Thomas*, Paris, 1979², p. 175–218 ; L. Couloubaritsis, La religion chrétienne a-t-elle influencé la philosophie grecque ?, *Kernos* 8 (1995), p. 97–106.

ques élaborés dans les systèmes philosophiques païens[294]. Les recherches récentes tendent par ailleurs à montrer que le monothéisme chrétien s'est implanté dans une civilisation dont les tendances religieuses convergeaient déjà en grande partie dans cette direction[295]. Les travaux sur l'hénothéisme montrent qu'au sein du paganisme, la conception du divin tend à évoluer d'une vision polythéiste vers l'acception d'un seul dieu, portant plusieurs noms qui représentent chacune de ses facettes. Dès lors, il semble bien que l'idée d'une évolution linéaire du polythéisme païen vers le monothéisme juif, puis chrétien est davantage une image construite par les apologistes chrétiens dans leur polémique contre les païens, que le reflet de la réalité religieuse de l'époque[296].

Certes, l'évocation de ces oracles trouvera un sens dans l'argumentation que les païens ont déployée pour contrer l'avancée de la religion chrétienne. Reste que les éléments hénothéistes des oracles apolliniens ne constituent pas un argument suffisant pour supposer qu'ils ont été créés dans le but de contrecarrer l'avancée du christianisme. De même, il est probable que la récupération de ces textes à des fins polémiques soit légèrement postérieure à leur apparition.

IV. Conclusion

L'analyse des réponses proposées par les sanctuaires de Claros et de Didymes a mis en évidence trois fonctions différentes qui innervent les discours théologiques : comme par le passé, le clergé continuait à exploiter simultanément les fonctions explicative et prescriptive des oracles. En outre, face à une demande grandissante de révélations

---

[294] Voir P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris, 1968 [= *Études augustiniennes. Série Antiquité*. 32–33] ; J. Dillon, Logos and Trinity : Patterns of Platonist Influence on Early Christianity, *in* G. Vesey (éd.), *The Philosophy in Christianity*, Cambridge, 1989 [=*Royal Institute of Philosophy Lectures*. 25], p. 1–13.

[295] Voir l'introduction de P. Athanassiadi et M. Frede (éd.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999, p. 1–20 : « Christianity did not convince because it was monotheistic ; rather it would appear that in order to convince, it had to be monotheistic in a society which was fast moving in that direction » (p. 20).

[296] P. Athanassiadi, The Chaldaean Oracles : Theology and Theurgy, *in* P. Athanassiadi et M. Frede (éd.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999, p. 149–183 (p. 177–182).

divines, les membres des clergés ont exploité une troisième fonction du discours oraculaire, qui consistait à révéler aux hommes la nature de la divinité suprême. S'il est novateur, ce rôle de dispensateur de révélations joué par les sanctuaires oraculaires restait compatible avec l'une des anciennes prérogatives accordées à Apollon. Précisons encore que la fonction prescriptive des oracles était utilisée presque exclusivement pour répondre aux requêtes formulées en contexte civique, tandis que révéler le divin semble avoir été pour l'essentiel produit en réponse à des questions d'ordre privé.

En essayant de s'accomoder de rites anciens de plus en plus étrangers à leurs mentalités, les prêtres ont réussi à fournir aux pèlerins un référent culturel qui leur était propre et grâce auquel ils pouvaient revendiquer leur appartenance à la culture d'Homère. Par la même occasion, les autorités du sanctuaire en profitaient pour tisser des liens avec leurs différents clients, visant par là à asseoir leur pouvoir.

Le succès des sanctuaires de Claros et de Didymes doit tout d'abord être associé à la prospérité de l'Asie mineure à l'époque impériale, poumon écomonique mais aussi culturel et politique de l'Empire. Soutenu par les autorités romaines, les sanctuaires milésien et colophonien ont bénéficié de la politique édilitaire menées par les membres des familles impériales. Mais c'est également la capacité des sanctuaires de Claros et de Didymes à s'adapter aux nouveaux types d'expérience religieuse des communautés hellénophones de l'Empire qui leur a valu de voir affluer en masse des pèlerins issus de toute la partie orientale de l'Empire.

Il est important de souligner ici que c'est une même structure religieuse civique, à savoir le sanctuaire, qui accueillait diverses approches très différentes de la religion. Organe de réception et en même temps de création des opinions théologiques, le sanctuaire centralisait en son enceinte et puis diffusait diverses visions des rapports entretenus par l'homme avec le monde divin. Sans qu'il faille absolument choisir l'une de ces différentes approches du fait religieux pour qualifier les aspirations religieuses des hommes de l'époque, on assiste progressivement à une synthèse cohérente entre un hénothéisme de fait, propre à l'ambiance philosophique, religieuse et spirituelle du moment, et un polythéisme, tantôt réellement senti, tantôt davantage symbolique, en tous cas résolument ancré dans les modèles livrés par le passé et servant de code de valeurs à la communauté civique.

L'étude des implications probables des paroles d'Apollon dans les enjeux politiques et idéologiques de l'époque montre à quel point le texte oraculaire à lui seul n'offre qu'une vue très partielle de la place qui lui fut accordée par ses interprètes dans les débats contemporains. Un même texte pouvait effectivement trouver un sens différent selon le niveau de lecture ou le débat dans lequel il était engagé. Selon toute vraisemblance, l'interprétation des oracles devait être régie selon différents modes, que ce soit un mode populaire ou un mode savant, variant selon le public auquel il était destiné. Les contextes de réutilisation de l'oracle fourniront davantage d'informations sur la portée politique ou philosophique accordée à de tels textes.

En fin de compte, le recours aux paroles d'un Apollon citoyen permet d'illustrer la vitalité de la vie civique aux premiers siècles de n. ère. La clientèle des oracles de Claros et de Didymes est dans l'ensemble issue de la classe dirigeante des municipalités de la partie orientale de l'Empire romain. On y a recensé des Romains, pour la plupart installés par l'empereur dans les colonies, mais aussi présents dans le paysage social de grandes cités grecques ; et des Grecs provenant des classes supérieures des cités grecques et appartenant aux mêmes familles de grands notables. Dans la majorité des cas, cette élite des cités grecques, riche et du même coup prestigieuse, occupait des charges politiques et religieuses au sein de la municipalité, et avait accédé à la citoyenneté romaine. Dans ce contexte, la consultation de l'oracle participait à la structuration de la communauté des citoyens, en leur fournissant des référents culturels communs ; elle contribuait également à l'éducation des futurs citoyens et pouvait servir en outre de relais entre les autorités locales et romaines.

Cette analyse a néanmoins révélé les limites de la pertinence du référent civique à l'époque impériale. Certes, les consultations oraculaires sont effectuées dans le cadre de la cité gréco-romaine, en ce sens qu'elles sont organisées par et pour les citoyens de diverses cités. Mais force est de constater que les consultations de l'avis du dieu n'interviennent que très sporadiquement dans les intérêts de l'ensemble du corps des citoyens. Même lorsqu'il se rapporte explicitement au fonctionnement de la cité, le recours aux paroles d'Apollon a bien souvent pour dessein de servir les ambitions personnelles de riches magistrats. Et bien qu'ils aient des retombées économiques sur le sanctuaire qui les produisait, les oracles théologiques expriment

des préoccupations qui ne concernent plus en rien les éléments assurant la cohérence de la communauté civique.

De plus en plus, on s'adresse à Apollon comme à un maître de vérité invoqué dans le seul but d'intervenir auprès des hommes pour soutenir une idéologie. C'est sur ces nouveaux recours aux paroles divines qu'il convient à présent de se pencher.

DEUXIÈME PARTIE

PAROLES D'UN DIEU PROPHÈTE

INTRODUCTION

Dans quelles circonstances l'activité prophétique d'un Apollon centré sur la cité va-t-elle céder le pas à un nouveau type de recours à la parole divine ?

Nul doute que les sanctuaires oraculaires ont souffert, aux même titre que l'ensemble des cités de l'Empire, de la crise politique et économique qui perturba le fonctionnement des institutions de l'Empire de 235 à 284. La succession d'empereurs, la brièveté de leur règne ainsi que la décentralistation du pouvoir, ont causé la rupture des liens qui, aux siècles précédents, unissaient les cités d'Asie mineure au pouvoir centralisé à Rome[1]. Dans ce cadre, la pratique institutionnelle des oracles a très vraisemblablement été perturbée, même si l'absence de sources contemporaines nous empêche de comprendre les mécanismes précis de cette modification.

Pendant ces temps difficiles, Apollon continuait à prophétiser, mais force est de constater que l'activité oraculaire du dieu va désormais s'exercer en dehors de toute référence à la cité. D'un dieu citoyen, Apollon devient petit à petit un dieu prophète, dont les paroles vont servir à soutenir l'idéologie à la base de l'action politique menée contre les chrétiens.

Ainsi, les sanctuaires se sont mis à produire des oracles ouvertement anti-chrétiens, qui reflètent les tensions entre les tenants de la religion traditionnelle et ceux du christianisme. Par exemple, lorsqu'on lui demande son avis sur la nature, humaine ou divine, du Christ (*propterea Milesius Apollo consultus utrumne deus an homo fuerit*), question qui était en soi un objet de litige tant entre païens et chrétiens qu'entre les chrétiens eux-mêmes[2], l'Apollon de Didymes répondit :

> θνητὸς ἔην κατὰ σάρκα σοφὸς τερατώδεσιν ἔργοις
> ἀλλ' ὑπὸ Χαλδαίοισι δικασπολίαισιν ἁλώσας,
> γομφωθεὶς σκολόπεσσι πικρὴν ἀνοπλησε τελευτήν[3].

---

[1] Voir A. Cameron, *The Later Roman Empire AD 284–430*, Londres, 1993, p. 1–12.

[2] Par exemple, Origène, *Contre Celse* I 69, 3–70, 12 ; III 41, 2 ; *etc*. Voir D. Rokeah, *Jews, Pagans and Christians in Conflict*, Jerusalem – Leyde, 1982 [= *Studia Post-biblica*. 33], p. 33–48 ; M.B. Simmons, Graeco-Roman philosophical opposition, *in* P.F. Esler (éd.), *The Early Christian World*, Londres, 2000, p. 840–868 (p. 851–854) ; J.G. Cook, *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*, Tübingen, 2000 [= *Studies and Texts in Antiquity and Christianity*. 3], p. 62–68, 160–162.

[3] Lactance, *Institutions divines* IV 13, 11 (Cat. 78).

« Mortel selon la chair, sage par ses actes prodigieux,
Mais condamné par les juges des Chaldéens
Cloué sur une croix, souffrit atroce mort. »

L'oracle précise que ce sont ses actes prodigieux qui ont fait de Jésus un sage et insistent sur la souffrance et la mortalité du Christ. Peut-être émis dans le contexte de la persécution menée par Dèce au milieu du III^e^ siècle, ces vers apolliniens produits par le clergé milésien avaient pour but de soutenir les défenseurs du paganisme dans leur lutte contre l'avancée du christianisme.

Plus tard, on fit encore circuler des prophéties qui mettaient en scène Saint Pierre déclarant que le nom du Christ serait honoré durant trois cent soixante cinq ans, c'est-à-dire jusqu'en 398 selon le calcul d'Augustin[4].

On connaît le pouvoir de ce genre de révélations destinées à déstabiliser les chrétiens : elles seront réutilisées sans compter par les païens et réfutées avec force par les chrétiens[5].

La prise de pouvoir par Dioclétien et la mise en place de la Tétrarchie voient la réaffirmation progressive du pouvoir impérial et la restauration de l'Empire. Dans ce contexte, Dioclétien entreprit de revaloriser la culture et la religion romaines traditionnelles. Alors qu'il les avait admis à sa cour installée à Nicomédie, l'empereur se vit petit à petit contraint de poursuivre les chrétiens, dont les adeptes avaient profité des perturbations des décennies précédentes pour renforcer leur organisation et multiplier les conversions.

Lors d'une séance de sacrifices à Antioche en 299, l'on reprocha aux chrétiens présents d'interférer avec les signaux divins et de brouiller les signes envoyés par les dieux[6]. Comme l'a récemment

---

[4] Augustin, *Cité de Dieu* XVIII 53–54. Voir J. Hubaux, La crise de la trois cent soixante-cinquième année, *AC* 17 (1948), p. 344–354 ; H. Chadwick, Oracles of the End in the Conflict of Paganism and Christianity in the Fourth Century, *in* E. Lucchesi et H.-D. Saffrey (éd.), *Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne*, Genève, 1984 [= *Cahiers d'Orientalisme*. 10], p. 125–129 ; D.S. Potter, *Prophets and Emperors. Human and Divine Authority from Augustus to Theodosius*, Cambridge (Mass.) – Londres, 1994 [= *Revealing Antiquity*. 7], p. 104–107.

[5] Voir M.B. Simmons, *Arnobius Sicca : Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian*, Oxford, 1995, p. 216–242 ; Id., The function of oracles in the Pagan-Christian conflict during the age of Diocletian : the case of Arnobius and Porphyry, *in* E.A. Livingstone (éd.), *International Conference on Patristic Studies, 12th*. III. *Preaching, Second Century. Tertullian to Arnobius. Egypt before Nicaea*, Leuven, 1997 [= *Studia Patristica*. 31], p. 349–356.

[6] Lactance, *De la mort des persécuteurs* X 1–4.

suggéré E. Palma Digeser, cette accusation pourrait avoir été soutenue par un oracle rendu à Dioclétien dans le sanctuaire oraculaire local de Daphnè[7]. Dans sa prophétie, Apollon se plaignait de ce qu'il se voyait contraint de rendre de faux oracles à cause des soit-disant justes sur terre (οἱ ἐπὶ τῆς γῆς δίκαιοι), que les haruspices indentifièrent vite aux chrétiens[8]. C'est cet incident antiochéen qui aurait poussé Dioclétien et Galère à prendre les premières mesures anti-chrétiennes en chassant les chrétiens des rangs de l'armée[9].

En 303, Dioclétien se laissa convaincre par Galère d'envoyer un haruspice au sanctuaire milésien afin de sonder l'avis d'Apollon sur le bien-fondé de la persécution générale qu'ils s'apprêtaient à mener contre les chrétiens[10] : *nec sic quidem flexus est imperator, ut accommodaret assensum, sed deos potissimum consulere statuit misitque aruspicem ad Apollinem Milesium. Respondit ille ut divinae religionis inimicus. Traductus est itaque a proposito et quoniam nec amicis nec Caesari nec Apollini poterat reluctari, hanc moderationem tenere conatus est, ut eam rem sine sanguine transigi iuberet, cum Caesar vivos cremari vellet qui sacrificio repugnassent* (« Même cela ne put résoudre l'empereur à donner son agrément, mais il préféra consulter les dieux et envoya un haruspice auprès d'Apollon Milésien. Ce dieu répondit en ennemi de la religion divine. C'est pourquoi Dioclétien fut amené à revenir sur sa décision. Ne pouvant résister

---

[7] Voir E. DePalma Digeser, An Oracle of Apollo at Daphne and the Great Persecution, *CPh* 99 (2004), p. 57–77, qui associe le témoignage de Gélase de Césarée (chez Theodoros Anagnostes, *Histoire ecclésiastique* XLI 158) à l'épisode rapporté par Eusèbe, *Vie de Constantin* II 50, alors que ce dernier est traditionnellement associé au récit de Lactance sur la consultation de l'oracle de Didymes en 303 (voir ci-dessous). Voir aussi A. Cameron et S.G. Hall, *Eusebius. Life of Constantine*. Translated with Introduction and Commentary by A.C. et S.G.H., Oxford, 1999, p. 232, 245.

[8] Eusèbe, *Vie de Constantin* II 50 (*Lettre de Constantin à toutes les provinces sur l'erreur du polythéisme*) (Cat. 76).

[9] Lactance, *De la mort des persécuteurs* X 4 ; Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* VIII 1, 7. Voir T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge (Mass.), 1981, p. 18–19 ; P. Davies, The Origin and Purpose of the Persecution of A.D. 303, *JThS* 40 (1989), p. 66–94 ; R.W. Burgess, The Date of the Persecution of Christians in the Army, *JThS* 48 (1997), p. 471–504.

[10] Voir W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, New York, 1967, p. 334, 363, 512 ; T.D. Barnes, Lactantius and Constantine, *JRS* 63 (1973), p. 29–46 (repris dans T.D. Barnes, *Early Christianity and the Roman Empire*, Londres, 1984, n° VI) ; Id., Scholarship or Propaganda ? Porphyry Against the Christians and his historical setting, *BICS* 39 (1994), p. 53–65 ; M.B. Simmons, *Arnobius Sicca : Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian*, Oxford, 1995, p. 40–43 ; S. Williams, *Diocletian and the Roman Recovery*, New York – Londres, 1997², p. 175 ; S. Corcoran, *The Empire of the Tetrarchs. Imperial pronouncements and government ad 284–324*, Oxford, 2000², p. 261–262.

à la fois à ses amis, à son César et à Apollon, il s'efforça du moins de tenir ferme sur cette condition que tout se passerait sans effusion de sang, encore que le César voulût faire brûler vifs tous ceux qui refuseraient de sacrifier. » Trad. J. Moreau)[11]. Apollon répondit donc au détriment des chrétiens et sanctionna par son approbation l'entreprise sanglante de destruction des églises et d'élimination des chrétiens[12].

D'après les restitutions d'H. Grégoire, un témoignage épigraphique fournirait une trace de cette consulation de l'oracle. En effet, le savant belge a proposé de voir dans une copie de très faible qualité d'une inscription didyméenne l'honneur que l'on rendit au prophète auteur de l'oracle décisif[13]. Par ailleurs, d'autres inscriptions de Didymes attestent le dévouement de Dioclétien et de Maximien à l'Apollon milésien[14].

Selon l'historien ecclésiastique Sozomène, vingt ans plus tard, en 323, Apollon de Didymes fut également consulté par le tétrarque Licinius, juste avant la bataille qui l'opposa à Constantin[15]. Pour oracle, le dieu se servit de ces vers homériques :

---

[11] Lactance, *De la mort des persécuteurs* XI 7–8 (Cat. 77).

[12] Sur cette persécution, voir notamment : W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, New York, 1967 ; P.S. Davies, The Origin and Purpose of the Persecution of A.D. 303, *JThS* 40 (1989), p. 66–94 ; W.H.C. Frend, Martyrdom and political oppression, *in* P.F. Esler (éd.), *The Early Christian World*, Londres, 2000, p. 815–839 ; S. Williams, *Diocletian and the Roman Recovery*, New York – Londres, 1997², p. 173–185.

[13] *CIG* 2883 d = *I.Didyma* 306. Voir H. Grégoire, Les chrétiens et l'oracle de Didymes, *in Mélanges M. Holleaux*, Paris, 1913, p. 1–11 (p. 4–5) ; texte revu et corrigé par l'auteur dans Les pierres qui crient, *Byzantion* 14 (1939), p. 318–321, suivi prudemment par A. Rehm, *I.Didyma*, p. 202–203 ; J. Moreau, *Lactance. De la mort des Persécuteurs*. II. Commentaire de J.M., SC nº 39/2, Paris, 1954, p. 272–273 ; J. Fontenrose, *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1988, p. 208–210 ; *contra* N.H. Baynes, The Great Persecution, *CAH* 12 (1965), p. 646–677 (p. 665 n. 3 : « the present writer is unable to follow H. Grégoire in his *restauration un peu romancée peut-être* ») ; P. Athanassiadi, The Fate of Oracles in Late Antiquity : Didyma and Delphi, *DeltChAE* 15 (1989–1990), p. 271–278 (p. 274–275 n. 31).

[14] *I.Didyma* 89–90, deux inscriptions gravées entre 286–293 dédiant des statues de Zeus et Lèto à Apollon. A. Rehm, Kaiser Diokletian und das Heiligtum von Didyma, *Philologus* 93 (1938), p. 74–84 ; A. Wilhelm, Zwei Inschriften aus Didyma, *JÖAI* 35 (1943), p. 154–189 ; A. Rehm, *I.Didyma*, p. 115–116.

[15] Sozomène, *Histoire ecclésiastique* I 7, 3 (*PL* 67, p. 873) (Cat. 83) : ἀμέλει τοι καὶ Ἕλληνές φασιν αὐτὸν τότε ἀποπειραθῆναι τοῦ ἐν Μιλήτῳ μαντείου τοῦ Διδυμαίου Ἀπόλλωνος· ἐρομένῳ δὲ αὐτῷ περὶ τοῦ πολέμου χρῆσαι τὸ δαιμόνιον τουτουσὶ τοὺς Ὁμηρικοὺς στίχους (« certes les Grecs disent aussi qu'il (*s.-e.* Licinus) essaya alors le sanctuaire d'Apollon didyméen à Milet. Lorsqu'il l'interrogea au sujet de la guerre, le démon se servit de ces vers homériques »).

ὦ γέρον, ἦ μάλα δή σε νέοι τείρουσι μαχηταί,
Σή τε βίη λέλυται, χαλεπὸν δέ σε γῆρας ἱκάνει[16].

« Ah ! Vieillard, les jeunes combattants te donnent bien du mal.
Ta vigueur est brisée, la fâcheuse vieillesse t'accompagne. »

Finalement, l'empereur Julien se référa aussi à la parole divine d'Apollon dans le cadre de sa vaste entreprise de revalorisation de la culture et de la religion païennes. Tout d'abord, une prophétie de l'Apollon de Daphnè lui aurait prédit son accession au trône[17]. Pour remercier le dieu, Julien a décidé de dégager la source Castalie et de nettoyer le sanctuaire, faisant par là évacuer les sépultures qui encombraient le site sacré, dont celle du martyr chrétien Babylas, persécuté sous Dèce[18]. Julien se serait encore adressé à l'Apollon à Delphes par l'intermédiaire de son médecin Oribase[19]. L'empereur apostat fut aussi nommé prophète d'Apollon à Didymes[20]. Par ailleurs on connaît le goût de Julien pour la littérature oraculaire[21].

Les consultations des oracles par les empereurs du IV^e^ siècle visaient à légitimer par une sanction divine une action politique d'envergure, souvent destinée à combattre le christianisme[22]. En cela, la démar-

---

[16] *Iliade* VIII v. 102–103.

[17] Libanius, *Discours* 60, 5. Voir B. Cabouret, L'oracle de la source Castalie à Daphnè près d'Antioche, *in* M.-C. Amoretti, P. Villard (éd.), *EYKPATA. Mélanges offerts à Claude Vatin*, Aix-en-Provence, 1994, p. 95–104.

[18] Ammien Marcellin XXII 12, 8–13, 1. Voir G. Agosti, La conversione della fonte Castalia in un pannello del mosaico della chiesa di Qasr el-Lebia, *in* D. Accorinti et P. Chuvin (éd.), *Des Géants à Dionysos. Mélanges offerts à F. Vian*, Alessandria, 2003, p. 541–564.

[19] Philostorgius, *Histoire* VII F 1c (Cat. 136). Voir C. Vatin, Les empereurs du IV^e^ siècle à Delphes, *BCH* 86 (1962), p. 229–241 ; G. Roux, *Delphes, son oracle et ses dieux*, Paris, 1976, p. 217 ; T.E. Gregory, Julian and the Last Oracle at Delphi, *GRBS* 24 (1983), p. 355–366 ; A. Markopoulos, Kedrenos, Pseudo-Symeon and the Last Oracle at Delphi, *GRBS* 26 (1985), p. 207–210 ; A. Guida, L'ultimo oracolo di Delfi per Giuliano, *in* C. Prato, V. Ugenti (éd.), *Atti del Convegno Internazionale di Studi « Giuliano Imperatore. Le sue idee, i suoi amici, i suoi avversari » (Lecce 10–12 dic. 1998)*, Lecce, 2001, p. 389–413.

[20] Julien, *Lettre* 88 (451b) (Cat. 81). Voir H.W. Parke, *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Londres, 1985, p. 295 ; P. Athanassiadi, The Fate of Oracles in Late Antiquity : Didyma and Delphi, *DeltChAE* 15 (1989–1990), p. 271–278 (p. 274).

[21] Voir J. Bouffartigue, *L'Empereur Julien et la culture de son temps*, Paris, 1992 [= *Études Augustiniennes. Série Antiquité.* 133], p. 301–306.

[22] Signalons, au III^e^ siècle, la consultation de l'oracle d'un Apollon Sarpedonius rapportée par Zosime (I 57 2–4) à propos de l'empereur Aurélien (Cat. 140), voir T. S. MacKay, The Major Sanctuaries of Pamphylia and Cilicia, *ANRW* II 18, 3 (1990), p. 2045–2129 ; C. Nissen, Un oracle médical de Sarpédon à Séleucie du Calycadnos, *Kernos* 14 (2001), p. 111–131.

che de Dioclétien semble bien marquer un tournant décisif dans le référent à la parole oraculaire. Certes, le recours aux paroles d'Apollon par Dioclétien et Galère, Licinius et Julien doit être resitué dans un mouvement archaïsant, marqué par la volonté de redonner vie et crédit aux cultes païens en perte de vitesse[23]. Mais le contexte dans lequel les empereurs se réfèrent à l'autorité d'Apollon a changé. En effet, la politique de restauration de l'Empire se marqua notamment par la mise en place d'une réforme administrative et le développement d'une bureaucratie nouvelle, qui affectèrent sensiblement l'autonomie des cités provinciales. Dans ce cadre, les oracles d'Apollon ne furent plus considérés ni interprétés comme les paroles d'un dieu citoyen, agissant dans le cadre de la vie civique, mais davantage comme celles d'une divinité dont le rôle se cantonnait à légitimer par ses prophéties la politique anti-chrétienne menée par les autorités impériales.

Dès la deuxième moitié du III^e^ siècle et surtout à partir du IV^e^ siècle, la littérature oraculaire va occuper une place centrale au sein des débats entre païens et chrétiens[24]. La place de choix accordée aux oracles d'Apollon au sein de la polémique anti-chrétienne eut un impact considérable sur la façon dont les vers divins furent appréhendés à partir de cette époque. Dès lors, nombreux furent ceux qui investirent les oracles d'une charge nouvelle : jadis produites dans le cadre de la cité, les paroles divines seront désormais invoquées afin de servir les causes des deux partis qui opposèrent païens et chrétiens, et ce jusqu'au début du VI^e^ siècle.

---

[23] Voir H.W. Parke, *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Londres, 1985, p. 108–109.

[24] C. Hanson, The Christian Attitude to Pagan Religions, *Studies in Christian Antiquity*, Edimbourg, 1985, p. 190–1 ; W.H.C. Frend, Prelude to the Great Persecution : the Propaganda War, *JEcclHist* 38 (1987), p. 1–18.

CHAPITRE IV

DES ORACLES POUR PHILOSOPHIE

Les différentes tentatives des autorités impériales pour vaincre le christianisme furent supportées par plusieurs intellectuels qui menèrent ce que W.H.C. Frend a proposé d'appeler une « guerre de propagande »[1]. Ce mouvement intellectuel a opposé des partisans des deux camps, qui multiplièrent les arguments pour prouver la supériorité de leur religion et l'absurdité de celle de leurs ennemis.

C'est dans un tel contexte historique qu'intervient Porphyre, philosophe néoplatonicien né à Tyr en 234 et sans doute mort vers 305[2], qui développa une puissante attaque contre les chrétiens. Il reste toutefois difficile de prouver que Porphyre fit réellement partie des intellectuels réunis par Dioclétien à Nicomédie peu de temps avant de mener la persécution[3].

Dans son œuvre, le philosophe a fait usage d'un grand nombre d'oracles d'Apollon. Outre le long oracle apollinien cité dans la *Vie de Plotin*, on peut encore lire parmi les fragments de la *Philosophie tirée des oracles* une petite trentaine d'extraits attribués au dieu de la mantique. Ces textes révélés vont devenir le prétexte à une exégèse symbolique ; dans ce cadre, les oracles vont être extraits du contexte civique de la pratique oraculaire qui leur avait donné jour pour être élevés au rang de livres sacrés de référence et mis au service d'un savoir d'un genre nouveau, fondé sur la révélation divine.

---

[1] W.H.C. Frend, Prelude to the Great Persecution : the Propaganda War, *JEcclHist* 38 (1987), p. 1–18.

[2] Voir R. Goulet, Le système chronologique de la *Vie de Plotin*, *in* L. Brisson *et al.*, *Porphyre. La Vie de Plotin*. I. *Travaux préliminaires et index grec complet*, Paris, 1982 [= *Histoire des doctrines de l'Antiquité classique*. 6] (désormais cité *PVP* I, 1982), p. 189–227 (p. 210–213) ; A. Smith, Porphyrian Studies since 1913, *ANRW* II 36, 2 (1987), p. 717–773 (p. 719–721).

[3] C'est l'avis de E. DePalma Digeser, Porphyry and the Debate over Religious Toleration, *JRS* 88 (1998), p. 129–146.

I. Les oracles d'Apollon dans la *Philosophie tirée des oracles*

Dans la *Philosophie tirée des oracles*, Porphyre a rassemblé et commenté de nombreux oracles des dieux païens. La majorité des extraits conservés sont attribués à Apollon, mais on y trouve également des révélations d'Hécate, de Pan, de Sarapis et d'Asclépios[4]. Il va sans dire qu'il est important d'analyser le statut accordé aux textes oraculaires dans ce traité par le philosophe néoplatonicien. Cette analyse est toutefois rendue malaisée, et parfois même délicate, d'une part, en raison du caractère très fragmentaire de cette œuvre, qui nous est parvenue uniquement par le biais des citations qu'en firent ses détracteurs chrétiens, et d'autre part, parce que la place et le rôle des révélations divines dans le corpus porphyrien nous mènent sans détour au cœur des vifs débats qui divisent encore aujourd'hui les commentateurs de Porphyre.

A. Nature et objet de la *Philosophie tirée des oracles*

Au carrefour des traditions orientales et occidentales, l'œuvre encyclopédique de Porphyre, dont l'importance pour l'histoire de la philosophie n'est plus à démontrer, compte parmi les plus remarquables victimes des naufrages littéraires antiques[5]. En conséquence, bien des aspects du corpus porphyrien, dont la plupart des traités ne sont connus que par le titre qu'ils devaient porter, nous échappent com-

---

[4] Sur les oracles de Sarapis, voir R. Merkelbach, *Isis regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, Stuttgart – Leipzig, 1995, p. 84–85.

[5] Sur les 75 œuvres répertoriées par A. Smith (*Porphyrii Philosophi fragmenta*. Edidit A.S. (Fragmenta arabica D. Wasserstein interpretante), BT, Stuttgart – Leipzig, 1993, p. l–liii), seules 11 ont été conservées dans leur totalité par le biais de manuscrits. Voir les diverses listes des œuvres de Porphyre proposées : 77 titres chez J. Bidez (*Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien. Avec les fragments des traités* ΠΕΡΙ ΑΓΑΛΜΑΤΩΝ *et* De regressu animae, Gand – Leipzig, 1913 [= *Recueil de travaux publiés par la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Gand*. 43], p. 65–73 – désormais cité J. Bidez, *Vie de Porphyre*) ; 68 chez R. Beutler (*sv*. Porphyrios n° 21, *RE* 22, 1 (1953), col. 275–313, part. col. 279–303) ; 66 chez W. Pötscher (*sv*. Porphyrius, *KlP* 4 (1972), col. 1064–1069) ; 85 chez G. Girgenti (*Porfirio negli ultimi cinquant'anni. Bibliografia sistematica e ragionata della letteratura primaria e secondaria riguardante il pensiero porfiriano e i suoi influssi storici*, Milan, 1994 [= *Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi*. 35], p. 319–333). Voir aussi J. Bouffartigue et M. Patillon, *Porphyre. De l'abstinence*. I. Introduction par J.B. et M.P. *Livre I*. Texte établi et traduit par J.B., CUF, Paris, 1977, p. xiii–xvii.

plètement, à tel point que les plus grands spécialistes ne parviennent toujours pas à s'accorder sur la chronologie – qu'elle soit relative ou absolue – des différents ouvrages, sur l'attribution des fragments, ni même sur les titres originaux des différents traités[6].

La *Philosophie tirée des oracles* n'a, pour sa part, pas échappé à la censure chrétienne : si nous sommes heureusement assurés du titre que lui donna Porphyre ainsi que de l'attribution de la majorité des fragments[7], le traité nous est cependant accessible aujourd'hui uniquement par le biais de quelques passages livrés par les auteurs chrétiens. Pour cette raison, l'ouvrage pose plusieurs problèmes d'interprétation majeurs, qui concernent tant sa nature que sa portée.

1. *Enjeu des débats contemporains*[8]

L'importante biographie de Porphyre réalisée par J. Bidez a, pour longtemps, rangé la *Philosophie tirée des oracles* parmi les ouvrages de jeunesse. Si elle se fonde sur l'interprétation d'un passage incertain de la *Vie de Porphyre* d'Eunape[9], cette représentation de la chronologie résulte pour l'essentiel du préjugé porté par le savant belge sur le traité porphyrien. Ainsi, en considérant que « ce traité donne tout un système de théurgie à l'usage des prêtres païens » dans lequel Porphyre « met au premier rang les superstitions les plus arriérées et les rites les plus extraordinaires des cultes de l'Orient »[10], il était évident aux yeux de l'auteur que l'ouvrage, qui aurait justifié « par

---

[6] Pour une vue d'ensemble de ces discussions, voir A. Smith, Porphyrian Studies since 1913, *ANRW* II 36, 2 (1987), p. 717–773.

[7] Le titre grec est même conservé chez les auteurs latins, voir Firmicus Maternus, *L'erreur des religions païennes* XIII 4–5 = Porphyre F 306 (Smith) : *in libri enim quos appellat* Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας et Augustin, *De civitate Dei* XIX 23, 1 = Porphyre F 343 (Smith) : *nam in libris quos* ἐκ λογίων φιλοσοφίας *appellat*. Voir J.J. O'Meara, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris, Études Augustiniennes, 1959, p. 20–21 ; A. Busine, Des *logia* pour philosophie. À propos du titre de la *Philosophie tirée des oracles* de Porphyre, *Philosophie antique* 4 (2004), p. 149–166.

[8] Pour un aperçu bibliographique de la littérature secondaire sur la *Philosophie tirée des oracles*, voir J. Haussleiter, Prologomena zu einer Neuherausgabe der « Orakelphilosophie » des Porphyrios, *Helikon* 18–19 (1978–1979), p. 438–496 (p. 454–492), à compléter par G. Girgenti, *Porfirio negli ultimi cinquant'anni. Bibliografia sistematica e ragionata della letteratura primaria e secondaria riguardante il pensiero porfiriano e i suoi influssi storici*, Milan, 1994 [= *Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi*. 35] (index p. 325).

[9] Eunape, *Vitae philosophorum ac sophistarum* IV 1, 11 (p. 8, 18–20 Giangrande). Voir J. Bidez, *Vie de Porphyre*, p. 16 et, avant lui, G. Wolff, *De philosophia*, p. 38.

[10] J. Bidez, *Vie de Porphyre*, p. 17.

une doctrine savante les aberrations des cultes orientaux », a du être rédigé avant le séjour de Porphyre à l'école de Plotin à Rome de 263 à 268, alors qu'il était encore jeune et superstitieux[11].

La datation haute proposée par J. Bidez pour la *Philosophie tirée des oracles*, ainsi que la dévalorisation de son contenu qu'elle sous-entend, ont été répétées par bon nombre d'auteurs modernes[12], qui considèrent le séjour auprès de Plotin comme le point culminant de la production littéraire de Porphyre et qui, partant, répartissent les œuvres du philosophe par rapport à cette période plotinienne et en fonction de leur proximité avec la pensée du grand maître.

G. Fowden[13] a montré que la fascination exercée par la mystique rationnelle de Plotin sur les chercheurs modernes a bien souvent entraîné une incompréhension de l'originalité de la pensée philosophique de Porphyre. Dans certains cas, l'influence du grand Plotin sur son disciple a été surdéterminée. Certes il ne convient pas ici de nier l'importance de l'enseignement plotinien dans la formation intellectuelle de Porphyre, mais, comme l'ont montré R.L. Wilken et A. Smith[14], il est temps de reconsidérer la vision linéaire de l'évo-

---

[11] J. Bidez, *Vie de Porphyre*, p. 15.

[12] Voir A.D. Nock, Oracles théologiques, *REA* 30 (1928), p. 280–290 ; J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg, 1929, p. 56–59 ; P. de Labriolle, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I^er^ au VI^e^ siècle*, Paris, 1934, p. 233 ; P. Benoit, Un adversaire du christianisme au III^e^ siècle : Porphyre, *RBi* 54 (1947), p. 543–572 ; R. Beutler, *sv.* Porphyrios n° 21, *RE* 22 (1953), col. 275–313 (n° 44 col. 295) ; A.R. Sodano, La questione cronologica della Lettera ad Anebo di Porfirio, *RAAN* 33 (1958), p. 123–152 ; E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1959 = *Les Grecs et l'irrationnel*. Traduit de l'anglais par M. Gibson, Paris, 1965, p. 287 ; R.M. Grant, Porphyry among the Early Christians, *in* W. den Boer *et al.*, *Romanitas et Christianitas*, *Studia J.H. Wazink oblata*, Amsterdam – Londres, 1973, p. 181–187 (p. 181–182) ; F. Romano, *Porfirio di Tiro : filosofia e cultura nel III secolo D.C.*, Catania, 1979 [= *Publicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Catania*. 33], p. 108–111 ; V. Fazzo, *La giustificazione delle immagini religiose dalla antichità al cristianesimo*, I. *La tarda antichità (con un Appendice sull'Iconoclasmo bizantino)*, Naples, 1977, p. 184–195 ; G. Faggin, *Porfirio. Lettera ad Anebo, Πρὸς Ἀνεβώ, Sulla teurgia*. A cura di G.F., Gênes, 1982, p. 16–17 ; H.D. Saffrey, La théurgie comme phénomène culturel chez les néoplatoniciens (IV^e^–V^e^ siècles), *Koinônia* 8 (1984), p. 161–171 (p. 159) ; A.J. Droge, *Homer or Moses ? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Tübingen, 1989 [= *Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie*. 26], p. 172 ; *etc.*

[13] G. Fowden, Late Antique Paganism Reasoned and Revealed, *JRS* 71 (1981), p. 178–182 (p. 178–180).

[14] R.L. Wilken, Pagan Criticism of Christianity : Greek Religion and Christian Faith, *in* W.R. Schoedel et R.L. Wilken (éd.), *Early Christian literature and the classical intellectual tradition. In honorem R.M. Grant*, Paris, 1979 [= *Théologie historique*. 53], p. 117–134 ; A. Smith, Porphyrian Studies since 1913, *ANRW* II 36, 2 (1987), p. 717–773 (p. 722–731).

lution de la pensée du philosophe : cette vision, parfois simpliste, explique les (apparentes) contradictions entre les différents traités porphyriens par la grande rupture occasionnée par son passage à l'école de Plotin, au cours duquel le philosophe de Tyr aurait brutalement abandonné sa réflexion précédente, largement empreinte de superstition, pour épouser les idées nobles et novatrices de son maître à penser.

Une contribution décisive de J.J. O'Meara[15] est venue troubler la reconstruction chronologique acceptée depuis J. Bidez pour la *Philosophie tirée des oracles*. Qu'elle ait été acceptée ou rejetée, la proposition a donné un souffle nouveau à la recherche sur le traité du philosophe néoplatonicien. En effet, dans le cadre de son analyse des fragments de Porphyre « sur le retour de l'âme » rapportés par Augustin, J.J. O'Meara propose de rattacher ces extraits au traité connu sous le titre *Philosophie tirée des oracles*, alors qu'on reconnaît traditionnellement que l'appellation augustinienne *De regressu animae* désigne une œuvre post-plotinienne de maturité d'une grande importance, notamment parce que Porphyre y aurait fourni la première mention des *Oracles chaldaïques*[16].

J.J. O'Meara souligne tout d'abord que l'expression latine *libri de regressu animae*, que l'on trouve uniquement chez Augustin, n'indique en rien que Porphyre ait un jour intitulé un livre de cette façon[17]. Ensuite, il propose également de revoir le raisonnement chronologique proposé par J. Bidez sur la base du témoignage d'Eunape[18]. Ces remarques préliminaires permettent à l'auteur de démontrer, textes à l'appui, que les deux séries de fragments doivent désormais être rassemblées, en raison de la troublante similitude de leur contenu : en effet, après analyse, tant les extraits de la *Philosophie tirée des oracles* que ceux du livre cité par Augustin sous le nom *De regressu animae*

---

[15] J.J. O'Meara, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris, Études Augustiniennes, 1959.

[16] Voir J. Bidez, *Vie de Porphyre*, p. 88–97 ; R. Beutler, *sv.* Porphyrios n° 21, *RE* 22 (1953), col. 275–313 (n° 43, col. 293–294) ; H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 453 ; A.R. Sodano, *Porfirio, Lettera ad Anebo*. A cura di A.R.S., Naples, 1958 ; E.R. Dodds, *The Greek and the Irrational*, Berkeley, 1959 = *Les Grecs et l'irrationnel*. Traduit de l'anglais par M. Gibson, Paris, 1965, p. 287 ; P. Hadot, Citations de Porphyre chez Augustin (à propos d'un ouvrage récent), *REAug* 6 (1960), p. 205–244 (p. 211–214).

[17] J.J. O'Meara, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris, Études Augustiniennes, 1959, p. 1–13.

[18] J.J. O'Meara, *Ibid.*, p. 21, 33–37.

traitent du même thème principal sous-jacent : le salut de l'âme (voir *infra*).

Même si les arguments avancés par J.J. O'Meara n'ont généralement pas été considérés comme suffisants pour faire des deux groupes de textes un seul et même ouvrage[19], il n'en est pas moins resté un malaise, qui a inexorablement conduit les chercheurs à revoir l'évolution traditionnelle de la pensée religieuse de Porphyre ainsi que la place de la *Philosophie tirée des oracles* au sein de celle-ci. Aussi la date préplotinienne avancée pour la rédaction de l'ouvrage par G. Wolff et J. Bidez a-t-elle été plusieurs fois remise en question et les spécialistes ont cessé de voir en ce traité un ouvrage immature, écrit par un esprit superstitieux, étranger à toute pratique de la philosophie néoplatonicienne[20].

La composition originale de la *Philosophie tirée des oracles*, œuvre actuellement connue uniquement par le biais de la tradition indirecte, constitue elle aussi un objet d'étude qui ne cesse d'interpeller les chercheurs modernes. La reconstruction de l'esprit initial de l'ouvrage pose de multiples problèmes d'interprétation qui semblent encore lar-

---

[19] Pour la réfutation, parfois radicale, des arguments de J.J. O'Meara, voir P. Hadot, Citations de Porphyre chez Augustin (à propos d'un ouvrage récent), *REAug* 6 (1960), p. 205–244 (qui distingue essentiellement les deux ouvrages par l'attitude *critique* de Porphyre, qui serait absente de la *Philosophie tirée des oracles*, p. 209, ainsi que par le *ton* utilisé, p. 214) suivi du « Comment of Prof. O'Meara », p. 245–247 ; H. Dörrie, *rec.* « O'Meara, Porphyry's Philosophy from Oracles », *Gnomon* 32 (1960), p. 320–326 ; G. Madec, Chronique porphyrienne, *REAug* 15 (1969), p. 174–180 ; A. Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, La Haye, 1974, p. 132–133 et Id., Porphyrian Studies since 1913, *ANRW* II 36, 2 (1987), p. 717–773 (p. 731–733). À propos de l'absence du terme θεουργία de la *Philosophie tirée des oracles*, alors que son équivalent latin abonde dans les extraits du *De regressu animae*, voir C. Van Liefferinge, *La Théurgie. Des* Oracles chaldaïques *à Proclus*, Liège, 1999 [= *Kernos Suppl.* 9], p. 185–187.

[20] R.L. Wilken, Pagan Criticism of Christianity : Greek Religion and Christian Faith, *in* W.R. Schoedel et R.L. Wilken (éd.), *Early Christian literature and the classical intellectual tradition. In honorem R.M. Grant*, Paris, 1979 [= *Théologie historique*. 53], p. 117–134 (p. 131–132) ; G. Fowden, Late Antique Paganism Reasoned and Revealed, *JRS* 71 (1981), p. 178–182 (p. 180) ; A. Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, La Haye, 1974, p. 134–141 ; Id., Porphyrian Studies since 1913, *ANRW* II 36, 2 (1987), p. 717–773 (p. 733) ; P.F. Beatrice, Towards a New Edition of Porphyry's Fragments Against the Christians, *in* M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec, D. O'Brien (éd.), *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ – Chercheurs de sagesse. Hommage à Jean Pépin*, Paris, 1992 [= *Études augustiniennes. Série Antiquité.* 131], p. 347–355 (p. 350–355) ; M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, 2002 [= *Histoire des doctrines de l'Antiquité classique*. 27], p. 33–35.

gement insolubles. En effet, les textes anciens n'ont transmis de la *Philosophie tirée des oracles* qu'une trentaine d'extraits, provenant essentiellement d'Eusèbe, mais aussi d'Augustin, de Théodoret, de Firmicus Maternus, de Jean Philopon et de la *Théosophie*. Les commentateurs s'évertuent à les classer et à les resituer dans la logique d'une œuvre inconnue.

Ces témoignages anciens attribuent certains extraits aux trois premiers livres de la *Philosophie tirée des oracles*[21]. Dès le début des études consacrées au traité porphyrien, G. Wolff et de K. Buresch[22] n'ont pas tenu compte de l'édition d'A. Steuchus (XVI^e^ siècle), ni du *Codex Ambrosianus* 569, qui rapportent qu'un oracle serait issu d'un dixième livre (ἐκ τοῦ δεκάτου τῶν Πορφυρίου εὐλογίων φιλοσοφίας ; *ex decimo libro* εὐλογίων φιλοσοφίας)[23] et ont établi que le traité de Porphyre se limitait aux trois livres auxquels il est fait allusion chez les auteurs anciens.

Dans son édition des fragments, G. Wolff a donc pris le parti de répartir l'ouvrage en trois livres et a conçu le plan probable de l'œuvre comme suit : le premier livre se serait préoccupé des *dieux*, en envisageant successivement la piété et le culte envers les dieux ; l'ordre politique qui règne entre les dieux ; à quoi ils se plaisent ; leurs statues ; les formes sous lesquelles ils apparaissent ; quels lieux ils fréquentent ; les sacrifices ; les jours où il faut invoquer les divinités ; quelles nations sont les plus savantes dans les choses divines. Cette hypothèse s'inspire largement du fragment 316 (Smith), qui n'est attribué nulle part au premier livre de la *Philosophie tirée des oracles*. Selon G. Wolff, le deuxième livre aurait eu pour objet les bons et mauvais *démons*, en envisageant notamment la théosophie pratique,

---

[21] Livre I : Eusèbe, *Préparation évangélique* IX 10, 1–2 = Porphyre F 323 (Smith) (Cat. 123). Livre II : *Théosophie* I 24 (Beatrice) = § 27 (Erbse) = Porphyre F 325 (Smith) (Cat. 95) ; Philopon, *De opificio mundi* IV 20 (Reichardt). Livre III : Philopon *De opificio mundi* 201, 1 (Reichardt) = Porphyre F 341a (Smith) ; Eusèbe, *Démonstration évangélique* III 6, 39 = Porphyre F 345 (Smith).

[22] G. Wolff, *De philosophia* p. 39, 143–147 ; K. Buresch, *Klaros*, p. 177–199.

[23] A. Steuchus, *De perenni philosophia* III, Lyon, 1540, p. 155–157 ; A. Mai, *Philonis Iudaei, Porphyrii philosophi, Eusebii Pamphilii opera inedita*, Mediolani, 1816, p. 59–64. Sur cette hypothèse, voir H. Kellner, Der Neuplatoniker Porphyrius und sein Verhältnis zum Christentum, *ThQ* 47 (1865), p. 60–102 (p. 86–87) ; A.E. Chaignet, La Philosophie tirée des Oracles de Porphyre, *RHR* 41 (1900), p. 337–353 (p. 337) ; P.F. Beatrice, Towards a New Edition of Porphyry's Fragments Against the Christians, *in* M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec, D. O'Brien (éd.), *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ – Chercheurs de sagesse. Hommage à Jean Pépin*, Paris, 1992 [= *Études augustiniennes. Série Antiquité.* 131], p. 347–355 (p. 351).

l'astrologie et la fatalité. Dans le troisième livre, il aurait été question des *héros*, et notamment du Christ ; Porphyre se serait attaché à démontrer l'ignorance et la folie des chrétiens, et y aurait finalement traité de la problématique posée par le mensonge des oracles[24].

La nouvelle édition des fragments de Porphyre par A. Smith a repris la recension de G. Wolff, en en modifiant quelque peu l'ordre, tout en reproduisant la répartition en trois livres[25].

Cette reconstitution, qui tente de trouver une logique à l'œuvre à partir des fragments conservés, est somme toute arbitraire et ne nous éclaire pas sur l'allure originale que devait présenter l'ensemble de l'ouvrage. Tributaires de l'identification, souvent contestée, de nouveaux fragments de la *Philosophie tirée des oracles*, d'autres tentatives de reconstruction ont vu le jour, qui s'efforcent de refléter plus fidèlement la portée générale de l'œuvre.

Tout d'abord, en y ajoutant les fragments du Livre X de la *Cité de Dieu* d'Augustin, J.J. O'Meara proposa de diviser la *Philosophie tirée des oracles* en trois sections[26] : l'auteur intitule la première *Daemonia*, dans laquelle Porphyre aurait accepté les rites théurgiques[27] ; ensuite une deuxième partie aurait traité des *Principia*, expliquant comment les principes philosophiques peuvent purger l'âme en accord avec les oracles[28], et finalement J.J. O'Meara propose d'intituler *Christus, uia universalis* une troisième section, dans laquelle Porphyre aurait refusé de reconnaître dans le Christ la voie universelle, condamnant sa naissance virginale ainsi que la résurrection de la chair[29]. Rappelons que ces propositions ne sont valables qu'à la seule condition que l'on accepte le rapprochement entre les fragments *De regressu animae* et ceux de la *Philosophie tirée des oracles*.

Ensuite, pour P.F. Beatrice, les extraits des τῶν κατὰ φιλοσοφίαν δογμάτων, qu'annonce le prologue de Porphyre, devaient avant tou-

---

[24] G. Wolff, *De philosophia*, p. 38–43.

[25] A. Smith, *Porphyrii Philosophi fragmenta*. Edidit A.S. (Fragmenta arabica D. Wasserstein interpretante), BT, Stuttgart – Leipzig, 1993, p. 351–407 (P. 43). Notons que l'éditeur a complété le travail de G. Wolff, par exemple en rajoutant la première phrase du fragment 324 (= Eusèbe, *Préparation évangélique* XIV 10, 5) qui avait échappé au philologue allemand (voir G. Wolff, *De philosophia*, p. 141).

[26] J.J. O'Meara, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris, Études Augustiniennes, 1959, p. 97–99.

[27] *Ibid.*, p. 101–115.

[28] *Ibid.*, p. 117–128.

[29] *Ibid.*, p. 129–145.

tes choses contenir des doctrines des philosophes[30]. Le spécialiste italien est arrivé à cette conclusion notamment après avoir montré que les *libri platonicorum*, qu'Augustin dit avoir lus juste avant sa conversion au christianisme et qui contenaient sans aucun doute plusieurs extraits des *Ennéades* de Plotin[31], doivent être identifiés à la *Philosophie tirée des oracles*, accessible à Augustin dans une traduction latine de Marius Victorinus[32]. C'est alors une tout autre physionomie que P.F. Beatrice propose de donner au traité porphyrien. De l'analyse des citations qu'en firent les Pères de l'Église, il conclut qu'il faudrait réunir sous le seul titre Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας non seulement les fragments des *libri platonicorum*, du *de regressu animae*, mais aussi certains passages augustiniens de la *Lettre à Anébon* ainsi que, comme on l'évoquera ci-dessous, les fragments du *Contre les chrétiens* (voir *infra* p. 289).

Sans même rentrer dans le détail de la problématique du contenu et de la composition originale de la *Philosophie tirée des oracles*, on voit que la question, liée à la nature même de l'ouvrage ainsi qu'à l'attribution des différents fragments, reste entière et divise encore les savants aujourd'hui. Jusqu'à présent, il faut reconnaître que la nature et la portée générale de l'ouvrage nous échappent et que celui-ci ne

---

[30] P.F. Beatrice, Quosdam Platonicorum libros. The Platonic Readings of Augustine in Milan, *VChr* 43 (1989), p. 248–281 : « Porphyry himself, in his introduction to the *Philosophy from Oracles*, assures that his collection of oracles will contain the exposition of many philosophical doctrines » (p. 254).

[31] Augustin, *Confessions* VII 9, 13. Pour une liste des passages de Plotin auxquels se réfère Augustin, voir P.F. Beatrice, Quosdam Platonicorum libros. The platonic readings of Augustine in Milan, *VChr* 43 (1989), p. 248–281 (p. 251).

[32] Voir P.F. Beatrice, Quosdam Platonicorum libros. The Platonic Readings of Augustine in Milan, *VChr* 43 (1989), p. 248–281. Sur cette hypothèse, voir les arguments de W. Theiler, *Porphyrios und Augustin*, *in* Id., *Forschungen zum Neuplatonismus* Berlin, 1966 [= *Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie*. 10], p. 160–251 et J.J. O'Meara, Porphyry's *Philosophy from Oracles* in Eusebius' *Praeparatio Evangelica* and Augustine's *Dialogues of Cassiciacum*, *RechAug* 6 (1969), p. 103–138 ; *contra* P. Henry, *Plotin et l'Occident. Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe*, Louvain, 1934 [= *Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et Documents*. 15], p. 78–95 ; R.J. O'Connel, *St. Augustine's Early Theory of Man, A.D. 386–391*, Cambridge Mass., 1968, p. 1–28 ; P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1948², p. 159–176 ; Id., Litiges sur la lecture des Libri Platonicorum par Saint Augustin, *Augustiniana* 4 (1954), p. 9–23 ; G. Madec, Augustin et Porphyre. Ébauche d'un bilan des recherches et des conjectures, *in* M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec, D. O'Brien (éd.), *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ – Chercheurs de sagesse. Hommage à Jean Pépin*, Paris, 1992 [= *Études augustiniennes. Série Antiquité*. 131], p. 367–382, qui estiment que ces livres représentent, du moins en grande majorité, des écrits plotiniens.

se laisse aborder que partiellement. Il est regrettable que ces discussions aient bien souvent occulté l'étude des fragments assurément attribués à la *Philosophie tirée des oracles*. On s'interrogera donc ici sur la place et le rôle des révélations attribuées à Apollon dans la « collection d'oracles » (συνανωγὴν . . . χρησμῶν[33]) que devait constituer, si l'on en croit Eusèbe, le traité porphyrien.

2. *Intention de l'auteur*

Il convient d'envisager ce que révèlent sur la portée de l'ouvrage les fragments conservés de la *Philosophie tirée des oracles*. On peut se faire une idée de la dimension que donna Porphyre à son traité grâce aux trois importants extraits du prologue reproduits par Eusèbe[34].

Tout d'abord, dans le premier fragment[35], on apprend que la *Philosophie tirée des oracles* est destinée à qui puise dans les oracles, « comme en l'unique source sûre, les espérances d'obtenir le salut » (ὡς ἄν ἐκ μόνου βεβαίου τὰς ἐλπίδας τοῦ σωθῆναι ἀρυτόμενος). Porphyre précise qu'il n'a « rien ajouté ni rien retranché des conceptions des oracles » (οὔτε προστέθεικα οὔτε ἀφεῖλον τῶν χρησθέντων νοημάτων) et s'il avoue avoir parfois complété un vers défectueux, il jure, et prend les dieux à témoin, « qu'il a conservé pure la pensée des oracles » (ὡς τόν γε νοῦν ἀκραιφνῆ τῶν ῥηθέντων διετήρησα). Cette affirmation, témoignant du grand respect du pieux philosophe pour les textes révélés, suffit pour éloigner tout soupçon de fabrication des oracles utilisés de la plume de l'auteur.

Ensuite, Porphyre livre le programme de l'œuvre : « la présente collection consignera un grand nombre des principes philosophiques conformes à ce que les dieux ont révélé être la vérité. Nous abor-

---

[33] Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 6, 3 ; V 10, 13.

[34] Sur ce prologue, voir J.J. O'Meara, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris, Études Augustiniennes, 1959, p. 29–31 ; Id., Porphyry's *Philosophy from Oracles* in Eusebius' *Praeparatio Evangelica* and Augustine's *Dialogues of Cassiciacum*, *RechAug* 6 (1969), p. 103–139 (p. 107–110) ; G. Fowden, Late Antique Paganism Reasoned and Revealed, *JRS* 71 (1981), p. 178–182 (p. 180) ; R. Goulet, L'oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin*, *in PVP* I, 1982, p. 371–412 (p. 376–378) ; H.D. Saffrey, La théurgie comme phénomène culturel chez les néoplatoniciens (IV^e^–V^e^ siècles), *Koinônia* 8 (1984), p. 161–171 (p. 155–159) ; P.F. Beatrice, Quosdam Platonicorum libros. The platonic readings of Augustine in Milan, *VChr* 43 (1989), p. 248–281 (p. 254–255) et C. Van Liefferinge, *La Théurgie. Des* Oracles chaldaïques *à Proclus*, Liège, 1999 [= *Kernos Suppl.* 9], p. 180.

[35] Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 7, 1 = Porphyre F 303 (Smith).

derons aussi dans une moindre mesure la *chrèstikè pragmateia* (voir *infra*), qui pourra aider à la contemplation et également à la purification de la vie ici-bas. L'utilité de cette collection sera facilement perceptible par ceux qui ont douloureusement cherché à enfanter la vérité et qui ont un jour prié pour trouver dans l'expérience d'une apparition divine un terme à leur perplexité, grâce à l'enseignement digne de foi donné par les dieux qui parlent » (Ἔξει δὲ ἡ παροῦσα συναγωγὴ πολλῶν *μὲν τῶν κατὰ φιλοσοφίαν δογμάτων* ἀναγραφήν, ὡς οἱ θεοὶ τἀληθὲς ἔχειν ἐθέσπισαν· *ἐπ' ὀλίγον δὲ καὶ τῆς χρηστικῆς ἀψόμεθα πραγματείας*, ἥτις πρός τε τὴν θεωρίαν ὀνήσει καὶ τὴν ἄλλην κάθαρσιν τοῦ βίου. Ἣν δ' ἔχει ὠφέλειαν ἡ συναγωγή, μάλιστα εἴσονται ὅσοιπερ τὴν ἀλήθειαν ὠδίσαντες ηὔξαντό ποτε τῆς ἐκ θεῶν ἐπιφανείας τυχόντες ἀνάπαυσιν λαβεῖν τῆς ἀπορίας διὰ τὴν τῶν λεγόντων ἀξιόπιστον διδασκαλίαν)[36].

Dans le deuxième fragment du prologue[37], Porphyre avertit son lecteur de ne pas divulguer les oracles aux profanes, précisant que ces textes « doivent être livrés à ceux qui ont disposé leur vie en vue du salut de leur âme » (δοτέον δὴ τοῖς τὸν βίου ἐνστησαμένοις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς σωτηρίαν).

Finalement, Porphyre rappelle qu'il faut tenir cachés les textes oraculaires qu'il livre « car les dieux n'ont pas prophétisé clairement sur ces questions, mais ils se sont exprimés par énigmes » (οὐδὲ γὰρ οἱ θεοὶ φανερῶς περὶ αὐτῶν ἐθέσπισαν, ἀλλὰ δι' αἰνιγμάτων)[38]. Aussi peut-on supposer que, rappelant ici la portée mystérique de ces textes, Porphyre estime que l'obscurité des oracles le pousse, en tant que mystagogue, à en décoder le sens premier et à proposer aux initiés un redressement de la signification, en apparence énigmatique, de ces révélations divines.

Dans ce traité ésotérique, à valeur initiatique, Porphyre cherche donc à transmettre un enseignement philosophique à partir des paroles révélées par les dieux. C'est du moins dans ce sens que va également la description de la *Philosophie tirée des oracles* par Augustin : *nam in libris quos* ἐκ λογίων φιλοσοφίας *appellat, in quibus exequitur atque cons-*

[36] Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 7, 2 = Porphyre F 303 (Smith).
[37] Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 8, 1 = Porphyre F 304 (Smith).
[38] Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 8, 2 = Porphyre F 305 (Smith).

cribit rerum ad philosophiam pertinentium velut divina responsa (« car dans les livres qu'il appelle *Philosophie tirée des oracles*, il expose et consigne les réponses pour ainsi dire divines sur des matières touchant à la philosophie »)[39].

Ainsi, comme l'exprime clairement Porphyre, la finalité de l'œuvre est d'aider certains initiés à parvenir au salut de leur âme par le biais des doctrines philosophiques transmises par les dieux. Le thème du salut de l'âme trouve des parallèles explicites dans de nombreux passages du *De regressu animae*, dans lesquels le philosophe propose également une *viam animae liberandae* (« voie destinée à libérer l'âme »)[40], mais il semble davantage traverser l'ensemble de l'œuvre de Porphyre sans relâche[41].

Si l'on se fie à Eusèbe, Porphyre a rassemblé dans ce traité les oracles des dieux et démons, dans l'intention « de démontrer la *vertu* que l'on retire de ces discours provenant des dieux et d'exhorter les hommes à ce qu'il lui plaît d'appeler la *théosophie* » (εἴς τε ἀπόδειξιν *τῆς τῶν θεολογουμένων ἀρετῆς* εἴς τε προτροπὴν ἧς αὐτῷ φίλον ὀνομάζειν θεοσοφίας)[42]. Cette phrase semble encore éclairer davantage la portée de l'ouvrage. En effet, chez Porphyre, la notion d'ἀρετή est un élément indispensable pour la purification de l'âme de l'homme pieux, comme en témoigne superbement la *Lettre à Marcella*[43], sorte de testament spirituel que Porphyre rédigea à la fin de sa vie. Aussi la *Philosophie tirée des oracles* se propose-t-elle d'ouvrir la voie vers la

---

[39] Augustin, *Cité de Dieu* XIX 23, 1 = Porphyre F 343 (Smith) (Cat. 132).

[40] Par exemple, Porphyre F 302 et 302a (Smith) = Augustin, *Cité de Dieu* X 32, 5–16 et X 16–21 ; 24–31. Voir aussi, Porphyre, *Lettre à Marcella* 6. Voir J.J. O'Meara, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris, Études Augustiniennes, 1959, p. 104–145.

[41] Voir par exemple P. Hadot, Citations de Porphyre chez Augustin (à propos d'un ouvrage récent), *REAug* 6 (1960), p. 205–244 (p. 209 n. 16) ; H. Dörrie, Die Lehre von der Seele, *in Entretiens sur l'Antiquité classique (Fondation Hardt)*. XII. *Porphyre*, Vandœuvres-Genève, 1965, p. 167–187.

[42] Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 6, 3. Je m'éloigne ici de la traduction d'O. Zink (dans *Eusèbe de Césarée. La Préparation Évangélique. Livre IV-V, 1–17*. Introduction, traduction et annotation par O.Z., texte grec révisé par É. des Places, SC nº 262, Paris, 1979, p. 119), qui propose « la vertu de ceux que l'on considère comme des dieux ».

[43] Porphyre, *Lettre à Marcella* 16 : ἡ δὲ ὁμοίωσις ἔσται διὰ μόνης ἀρετῆς· μόνη γὰρ ἀρετὴ τὴν ψυχὴν ἄνω ἕλκει καὶ πρὸς τὸ συγγενές. καὶ μέγα οὐδὲν ἄλλο μετὰ θεὸν ἢ ἀρετή « l'assimilation (*s-e.* de l'esprit de l'homme à dieu) ne s'opérera que par la seule vertu, car seule la vertu tire l'âme en haut vers l'être qui lui est connaturel. Et après dieu rien d'autre n'est plus grand que la vertu » (trad. É. des Places) ; voir aussi *Lettre à Marcella* 7, 12 et 23. Voir H. Whittaker, The purpose of Porphyry's Letter to Marcella, *SO* 76 (2001), p. 150–168.

vertu, et ce par une compréhension adéquate de la θεοσοφία, terme que Porphyre a probablement lui-même inventé pour désigner cette « sagesse venue des dieux » que consignent les oracles[44]. Eusèbe précise ensuite que l'ouvrage de Porphyre n'a pas prétendu dévoiler les secrets concernant les dieux (μὴ τὰ ἀπόρρητα τῶν θεῶν ἐκφαίνειν)[45].

Un passage de Jean Philopon, s'il se réfère bien à la *Philosophie tirée des oracles*, précise encore ce que le philosophe de Tyr espère pouvoir retirer de la sagesse issue des dieux[46]. En effet, le commentateur chrétien rapporte que, selon Porphyre, la « théosophie pratique » (πρακτικὴν θεοσοφίαν), qui correspondrait, nous dit Philopon, à la magie[47], est une entreprise difficile (χαλεπὴν . . . ἐγχείρησιν), au même titre que « (l'interprétation du) mouvement des astres et des événements incompréhensibles qui en découlent ». Cette phrase indique que, pour Porphyre, les cultes, et notamment la magie et la divination basée sur la trajectoire des astres, doivent être perçus comme une sagesse pratique venant des dieux. Aussi pourrait-on en déduire que Porphyre considère l'accomplissement des rites, qui pourrait correspondre à une certaine « vertu pratique »[48], comme une étape, valable et même salutaire, vers la purification de l'âme.

B. La collection d'oracles d'Apollon de Porphyre

Pour comprendre pleinement le type d'exégèse que Porphyre a appliqué aux oracles d'Apollon, il convient tout d'abord de s'interroger sur

---

[44] Voir H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 444 ; J.-L. Siémons, *Théosophia. Aux sources néoplatoniciennes et chrétiennes (2e–6e siècles)*, Paris, 1988 ; P.F. Beatrice, Pagan Wisdom and Christian Theology According to the *Tübingen Theosophy*, *JECT* 3, 4 (1995), p. 403–418 (p. 413–414) ; Id., *Anonymi Monophysitae Théosophie. An Attempt at Reconstruction*, Leyde, 2001 [= *Vigiliae Christianae Suppl.* 56], p. xxix. Signalons que le mot θεοσοφία apparaît aussi dans un papyrus magique non daté (*PMG* XIII 6, 17).

[45] Eusèbe, *Préparation évangélique* V 5, 7 = Porphyre F 307 (Smith).

[46] Philopon, *De opificio mundi* 200, 20–26 (Reichardt) = Porphyre F 340a (Smith), passage attribué à la *Philosophie tirée des oracles* parce qu'il paraphrase un passage porphyrien conservé par Eusèbe, *Préparation évangélique* VI 4, 3–5 = Porphyre F 340 (Smith).

[47] Il me semble que l'incise οὕτω τὴν μαγείαν καλῶν pourrait refléter un témoignage de l'attitude de Porphyre vis-à-vis de la magie, comme le suggère A. Smith (dans *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, La Haye, 1974, p. 134), et non l'association chrétienne culte païen-magie, introduite par Philopon et déjà opérée par Eusèbe pour disqualifier la pratique de la religion païenne, voir C. Van Liefferinge, *La Théurgie. Des* Oracles chaldaïques *à Proclus*, Liège, 1999 [= *Kernos Suppl.* 9], p. 184.

[48] Voir A. Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, La Haye, 1974, p. 128 : « Porphyry considers the theurgic practices to be an actual alternative to a life of practical virtue. »

le contenu de la collection d'oracles apolliniens réunis par le philosophe, ainsi que sur les sources qu'il a consultées pour établir ce corpus.

1. *Contenu de la collection*

Les textes anciens rapportent que Porphyre a rassemblé dans la *Philosophie tirée des oracles* un grand nombre d'oracles d'Apollon, mais également d'autres divinités païennes comme Hécate, Pan et Sarapis, qui ne seront pas analysés dans le cadre de cette étude. Sur la base d'un passage de la *Préparation évangélique* qui insinue que Porphyre réserva une place de choix aux oracles d'Apollon[49], on peut d'ailleurs supposer que la masse prépondérante d'extraits apolliniens livrée par Eusèbe ait respecté la proportion majoritaire des oracles d'Apollon proposée initialement par Porphyre.

On considère généralement que le traité porphyrien se proposait de rassembler et de paraphraser des oracles de diverses divinités[50]. Mais la formulation porphyrienne ἐκ λογίων a également poussé certains commentateurs à se demander si le traité ne contenait pas aussi, à l'origine, des *Oracles chaldaïques*[51].

Les spécialistes considèrent généralement que Porphyre est le premier témoin des *Oracles chaldaïques*[52], grâce aux diverses mentions extraites de son ouvrage *De regressu animae*, connu par l'intermédiaire d'Augustin[53]. Néanmoins, on reconnaît généralement, depuis G. Wolff,

---

[49] Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 6, 3 : οὗτος τοιγαροῦν ἐν οἷς ἐπέγραψεν *Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας* συναγωγὴν ἐποιήσατο χρησμῶν τοῦ τε Ἀπόλλωνος καὶ τῶν λοιπῶν θεῶν τε καὶ ἀγαθῶν δαιμόνων (« Ainsi donc, dans l'ouvrage intitulé *La philosophie tirée des oracles*, cet auteur a rassemblé les oracles d'Apollon, des autres dieux et bons démons . . . »).

[50] Par exemple, P. Hadot, Citations de Porphyre chez Augustin (à propos d'un ouvrage récent), *REAug* 6 (1960), p. 205–244 (p. 235–236).

[51] H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 3–65 ; J.J. O'Meara, Porphyry's *Philosophy from Oracles* in Eusebius' *Praeparatio Evangelica* and Augustine's *Dialogues of Cassiciacum*, *RechAug* 6 (1969), p. 103–139 (p. 108–109).

[52] H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 7. Selon toute vraisemblance, Plotin n'a pas connu les *Oracles*, à moins qu'il ait délibérément refusé de s'y intéresser, voir P. Hadot, Bilan et perspectives, *in* H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 703–720 (p. 711) *contra* S. Eitrem, La théurgie chez les néo-platoniciens et dans les papyrus magiques, *SO* 22 (1942), p. 49–79 (p. 50–51, 62–66) ; W. Theiler, *Ammonios und Porphyrios*, *in Entretiens sur l'Antiquité classique (Fondation Hardt)*. XII. *Porphyre*, Vandœuvres – Genève, 1965, p. 87–119 (p. 112–113), qui pensent trouver des allusions aux *Oracles* dans les *Ennéades*.

[53] Les fragments du *De regressu animae* ont tout d'abord été publiés par J. Bidez,

que la *Philosophie tirée des oracles* ne contient aucun *Oracle chaldaïque*[54]. L'association proposée par H. Lewy de certains oracles porphyriens avec les *Oracles chaldaïques*, permettait d'ailleurs de combler l'absence étrange, et même gênante, des révélations chaldaïques dans le « principal ouvrage de Porphyre sur le sens philosophique des oracles »[55]. J. Bidez avait, quant à lui, expliqué cette absence par un argument chronologique : Porphyre ne connaissait pas encore les *Oracles* lorsqu'il rédigea cet ouvrage, qui doit, selon lui, appartenir aux œuvres de jeunesse en raison de son « immaturité »[56]. La position d'H. Lewy a sans doute été influencée par le titre que donna Porphyre à son traité, *Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας*, puisque le terme λόγια fut, on l'a vu, utilisé par les néoplatoniciens postérieurs pour nommer les *Oracles chaldaïques*. On montrera ci-dessous que le titre que donna Porphyre à la *Philosophie tirée des oracles* n'est pas un argument valable pour considérer que le philosophe devait y utiliser des *Oracles chaldaïques*.

Au vu de l'orientation donnée par l'auteur à son traité, il est concevable que le recueil de *logia* de Porphyre ait pu citer et commenter certains *Oracles chaldaïques*, à condition de ne pas se heurter à la chronologie proposée pour la *Philosophie tirée des oracles* ni à celle de la découverte du corpus chaldaïque par le disciple de Plotin. Mais force est de constater que les fragments du traité encore disponibles actuellement, même s'ils comportent parfois une certaine similitude de forme ou de fond avec les célèbres révélations chaldaïques, n'en ont pas gardé la trace[57].

Vie de Porphyre, p. 27–44 et ont été réédités par A. Smith, *Porphyrii Philosophi fragmenta*. Edidit A.S. (Fragmenta arabica D. Wasserstein interpretante), BT, Stuttgart – Leipzig, 1993, P. 42 p. 319–350.

[54] G. Wolff, *De philosophia*, p. 66–67 ; W. Kroll, *De Oraculis Chaldaicis*, Breslau, 1894 (Hildesheim, 1962) [= *Philologische Abhandlungen*. 7, 1], p. 6 ; E.R. Dodds, Theurgy and its Relationship to Neoplatonism, *JRS* 37 (1947), p. 55–69 (p. 58).

[55] H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 8 : « It seems therefore strange that in his principal work on the philosophical significance of the oracles there has been found no trace of a utilisation of these Chaldean prophecies of which he speaks with such reverence elsewhere. »

[56] Voir Bidez, *Vie de Porphyre*, p. 15–17. Pour les problèmes liés à la datation de la *Philosophie tirée des oracles*, voir *infra*.

[57] Voir G. Wolff, *De philosophia*, p. 29, 66 ; E.R. Dodds, New Light on the « Chaldaean Oracles », *HThR* 54 (1961), p. 263–273 (p. 265–267) ; É. des Places, *Oracles Chaldaïques, avec un choix de commentaires anciens*. Texte établi et traduit par É.d.Pl., CUF, Paris, 1996[3], p. 8. On a montré ci-dessus (p. 200–202) que les arguments d'H. Lewy pour faire de certains textes de la *Philosophie tirée des oracles* de

Telle qu'elle nous est parvenue, la collection d'oracles d'Apollon de Porphyre constitue un corpus peu homogène, composé de vingt-huit textes oraculaires distincts, explicitement attribués au dieu de la mantique, à savoir les fragments 307, 309, 310, 311, 314, 315 (2 courts fragments), 322 (2 oracles), 323, 324 (2 oracles), 329 (3 oracles), 330, 333a, 336 (2 oracles), 338, 339, 341 et 341a, 343, 344, 348 (2 oracles) et 349 (Smith). Pour cet échantillon d'oracles apolliniens, seulement quatre extraits du commentaire du philosophe nous sont parvenus : les fragments 315, 324, 343 et 349 (Smith).

Cette liste étant établie, il faut à présent poser la question de la possibilité d'élargir le corpus des oracles apolliniens de la *Philosophie tirée des oracles* et d'associer aux fragments assurés de nouveaux extraits.

Tout d'abord, on pourrait, avec prudence, supposer une origine apollinienne pour certains textes porphyriens qui ne sont pas précisément attribués à Apollon. Ainsi, on pourrait éventuellement joindre au recueil d'oracles apolliniens d'une part, les fragments 325 (2 oracles) et 325a et, d'autre part, les fragments 333b, 334 et 335.

Des trois premiers oracles, conservés grâce à la *Théosophie*, les deux extraits rassemblés dans le fragment 325 sont par ailleurs rattachés à la production apollinienne d'après le supplément de l'*Anthologie grecque* publié par E. Cougny[58]. Il s'agit d'oracles théologiques anonymes décrivant les diverses qualités de la divinité suprême. Si leur forme et leur fond diffèrent sensiblement des extraits oraculaires de Porphyre choisis par Eusèbe, et ce uniquement parce qu'ils sont évoqués dans un tout autre dessein, ces vers rejoignent en de nombreux points les autres oracles théologiques apolliniens de l'époque. Par exemple, les trois χρησμοί font mention d'un dieu roi et père, mention que l'on trouve également dans plusieurs oracles d'Apollon contemporains[59].

---

nouveaux *Oracles chaldaïques* n'étaient pas assez convaincants. É. des Places (*Oracles Chaldaïques, avec un choix de commentaires anciens*. Texte établi et traduit par É.d.Pl., CUF, Paris, 1996[3], p. 118–120) et R. Majercik (*The Chaldean Oracles*. Text, Translation, and Commentary by R.M., Leyde – New York – Copenhague – Cologne, 1989 [= *Studies in Greek and Roman Religion*. 5], p. 134–137, 219–221) incluent malgré tout certains oracles de la *Philosophie tirée des oracles* parmi les fragments douteux des *Oracles chaldaïques*.

[58] E. Cougny, *Epigrammatum Anthologia Palatina cum Planudeis et Appendice Nova*. III *Epigrammatum veterum ex libris et marmoribus ductorum*, Paris, 1890, 6, 261.

[59] Par exemple, Lactance, *De Ira Dei* 23, 12 (Cat. 75) : θεὸν βασιλῆα ; *Théosophie* I 32 (Beatrice) = § 35 (Erbse) = Didyme, *De Trinitate* III 21 (Cat. 99) : μακάρων βασιλῆι μεγίστῳ.

Quant aux fragments 333b, 334 et 335, ils forment un ensemble homogène avec deux oracles explicitement apolliniens, les fragments 333a et 336, cités en un bloc dans le livre V de la *Préparation évangélique*. Même s'ils ne désignent pas littéralement Apollon, les énoncés apparemment incomplets de ces oracles, introduits laconiquement par ἐπάκουσον γάρ, οἷς ἐπιλέγει et καὶ μεθ' ἕτερα, laissent suggérer que ces textes ont été rendus de façon identique aux fragments 333a et 336, c'est-à-dire par Apollon.

Ensuite, il convient également de s'interroger sur l'éventuelle appartenance à la *Philosophie tirée des oracles* de plusieurs extraits apolliniens rapportés par Lactance et par la *Théosophie*.

Tout d'abord, les spécialistes estiment généralement que Lactance a puisé dans l'ouvrage de Porphyre au moins une partie des oracles d'Apollon qu'il cite[60], en raison de la présence dans le *De ira Dei* d'un oracle dont la traduction latine proposée dans la *Cité de Dieu* proviendrait, si l'on se fie à Augustin, de la *Philosophie tirée des oracles*[61].

Ensuite, on reconnaît également, depuis G. Wolff, que la majorité des oracles d'Apollon consignés dans le premier livre de la *Théosophie*, dont l'auteur inconnu cite Porphyre en plusieurs endroits[62], pourrait vraisemblablement provenir de la *Philosophie tirée des oracles*[63]. Apportant un élément probant en faveur de cette proposition, H. Lewy a fait remarquer que le commentaire qui suit l'oracle de Théophile, conservé par la compilation chrétienne en *Théosophie* I 3 (Beatrice) = § 14 (Erbse), est similaire en bien des points aux autres commentaires porphyriens d'oracles, et surtout à celui de l'oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin*[64].

---

[60] Lactance, *Institutions divines* I 7, 1 (Cat. 80) ; IV 13, 11 (Cat. 78) ; VII 13 (Cat. 79) ; *De Ira Dei* 23, 12 (Cat. 75). Voir *infra*.

[61] Lactance, *De Ira Dei* 23, 12 (Cat. 75) (=) Augustin, *Cité de Dieu* XIX 23 = Porphyre F 344 (Smith).

[62] *Théosophie* I 24 ; I 27 ; II 13 ; II 14 ; II 25 ; II 38 ; *Chronique* VII 4, 4.

[63] A.D. Nock, Oracles théologiques, *REA* 30 (1928), p. 280–290 ; R. Goulet, L'oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin*, *in PVP* I, 1982, p. 371–412 (p. 378) ; P.F. Beatrice, *Anonymi Monophysitae Théosophie. An Attempt at Reconstruction*, Leyde, 2001 [= *Vigiliae Christianae Suppl.* 56], p. xxvi–xxvii.

[64] Voir H. Lewy, *Chaldaean oracles*, p. 10 n. 26, 17–20, p. 26 n. 68 ; p. 29 n. 76 ; suivi par P. Hadot, Citations de Porphyre chez Augustin (à propos d'un ouvrage récent), *REAug* 6 (1960), p. 205–244 (p. 237–238) ; Id., *Porphyre et Victorinus* I, Paris, Études Augustiniennes, 1968, p. 181 n. 1 ; 394 n. 1 ; R. Goulet, L'oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin*, *in PVP* I, 1982, p. 371–412 (p. 376 n. 5).

Finalement, on proposera de compter parmi les oracles d'Apollon du traité de Porphyre un extrait oraculaire rapporté par Eusèbe, qui ne semble pas en préciser la provenance. On peut, en effet, lire dans la *Préparation évangélique* : ἀλλὰ καὶ αὐτός, εἴποι τις ἄν, ὁ Ἀπόλλων ἔφη που ἐν χρησμοῖς ἐρωτηθεὶς περὶ ἑαυτοῦ ὅστις εἴη (« Apollon en personne – dirait quelqu'un, interrogé sur lui-même, semble avoir révélé qui il était ») :

> Ἥλιος, Ὧρος, Ὄσιρις, ἄναξ Διὸς υἱὸς Ἀπόλλων
> ὡρῶν καὶ καιρῶν ταμίης ἀνέμων τε καὶ ὄμβρων
> ἠοῦς καὶ νυκτὸς πολυάστερος ἡνία νωμῶν,
> ζαφλεγέων ἄστρων βασιλεὺς ἠδ' ἀθάνατον πῦρ[65].
>
> « Hélios, Horus, Osiris, sire Apollon fils de Zeus,
> distributeur des heures et des saisons, des vents et des pluies,
> qui tient les rênes de l'aurore et de la nuit étoilée,
> roi des astres étincelants et feu immortel. » (Trad. É. des Places)

S'appuyant sur des passages de Servius et de Firmicus Maternus, G. Heuten a jadis proposé d'attribuer, par comparaison, l'oracle à un traité de Porphyre, soit à la *Philosophie tirée des oracles*, soit à un traité qui se serait intitulé « le Soleil »[66]. Signalé par G. Wolff, qui en rejeta l'appartenance à la *Philosophie tirée des oracles*[67], le fragment n'a pas été repris dans la nouvelle édition d'A. Smith. En revanche, H.W. Parke et D.E.W. Wormell attribuent l'oracle à Porphyre sans hésitation, sans même préciser que l'extrait ne lui est pas clairement rapporté[68].

Il me semble que l'on peut soutenir ici l'attribution du fragment à la *Philosophie tirée des oracles*, notamment parce qu'on sait que la source par excellence du matériel oraculaire d'Eusèbe était précisément Porphyre (voir *infra*). Dès lors, si Eusèbe avait puisé cet oracle ailleurs, il serait curieux qu'il n'en fasse pas mention. Ainsi, contrairement à ce que proposa G. Wolff[69], je pense qu'il y a tout

---

[65] Eusèbe, *Préparation évangélique* III 15, 1 (Cat. 131). L'oracle est également cité par Jean Lydus, *De mensibus* II 5 (Wünsch) qui l'introduit comme suit : πολλαῖς ὀνομασίαις καλεῖται ὁ Ἥλιος.

[66] G. Heuten, Le « Soleil » de Porphyre, *AIPhO* 4 (1936), *Mélanges F. Cumont*, p. 253–259 ; *contra* P. Mastandrea, *Un neoplatonico latino Cornelio Labeone (Testimonanze e frammenti)*, Leyde, 1979 [= *EPRO*. 77], p. 168 qui propose que l'oracle dut faire partie de la collection de Cornelius Labéo.

[67] G. Wolff, *De philosophia*, p. 127–128.

[68] Voir H.W. Parke, D.E.W. Wormell, *The Delphic Oracle*. Vol. I. *The History*, Oxford, 1956, p. 376.

[69] G. Wolff, *De philosophia*, p. 128 : « hoc oraculum ex Porphyrii libro repetitum

lieu de croire que, par l'expression εἴποι τις ἄν, Eusèbe désigne avec sarcasme Porphyre, son grand ennemi, dont il vient de surcroît de citer plusieurs passages de la *Philosophie tirée des oracles*[70]. En outre, au livre VII de la *Préparation évangélique*, la même expression εἴποι τις ἄν se réfère aussi, selon toute vraisemblance, aux arguments du philosophe de Tyr[71].

Quant au contenu largement syncrétique de l'oracle, dans lequel Apollon est interrogé sur sa nature et avoue être une divinité cosmique et temporelle, à la fois Hélios, Horus, Osiris et fils de Zeus, on peut supposer qu'il aurait permis à Porphyre de développer le thème de la théologie solaire, cher aux érudits de l'époque. Mais rien ne permet de prouver cette hypothèse puisque, du commentaire porphyrien, nous n'avons gardé aucune trace.

Ces quelques critères, externes et internes, sont, me semble-t-il, des éléments favorables à l'attribution de l'oracle d'Apollon cité par Eusèbe en *Préparation évangélique* III 15 à la collection porphyrienne.

Pour conclure, l'état actuel de nos connaissances sur la collection d'oracles d'Apollon de Porphyre est insuffisant pour qu'il soit possible de proposer une recension exhaustive et définitive des divers extraits apolliniens réunis par le philosophe de Tyr. Une enquête systématique du matériel utilisé par Augustin permettra sans doute de proposer d'autres attributions[72]. On a envisagé ci-dessus l'attribution au corpus porphyrien de nouveaux oracles « incertains », dont l'appartenance à la *Philosophie tirée des oracles* ne peut que rarement être assurée. Précisons toutefois que la plupart de ces oracles sont transmis sans aucun commentaire et qu'ils n'apportent somme toute que peu d'éléments nouveaux sur l'attitude de Porphyre vis-à-vis des oracles.

---

esse non videtur ; Eusebius enim, qui diligenter et auctores et libros, quibus quoque loco utitur, nominare solet, h. l. Porphyrium non commemorat, id quod eo lobentius fecisset, quod Porphyrium ita ex Porphyrio refutare potuisset, – sed incertius εἴποι τις ἄν et πού dicit ».

[70] Eusèbe, *Préparation évangélique* III 14, 3–7 = Porphyre FF 310, 311, 312, 313 (Smith). Sur ces fragments, voir J.J. O'Meara, Porphyry's *Philosophy from Oracles* in Eusebius' *Praeparatio Evangelica* and Augustine's *Dialogues of Cassiciacum*, *RechAug* 6 (1969), p. 103–139 (p. 110–118).

[71] Eusèbe, *Préparation évangélique* VII 19, 3.

[72] Voir les conclusions de S. Toulouse, Que le vrai sacrifice est celui d'un cœur pur. À propos d'un oracle 'porphyrien' (?) dans le *Liber XXI sententiarum* édité parmi les œuvres d'Augustin, *RechAug* 32 (2001), p. 169–223.

2. *Sources de la collection*

Lorsque l'on s'interroge sur les sources consultées par Porphyre pour établir la compilation d'oracles apolliniens, on se heurte à une difficulté de taille. En effet, il est peu aisé de déceler l'origine du matériel oraculaire utilisé par le philosophe de Tyr, étant donné que « entre tous types d'oracles, Porphyre n'établit aucune distinction et il est pour nous difficile de dégager des différences formelles ou dogmatiques entre ces diverses réponses oraculaires englobées dans un même respect religieux.[73] »

Le serment de Porphyre conservé dans le prologue la *Philosophie tirée des oracles* permet du moins d'écarter l'hypothèse selon laquelle Porphyre aurait créé de toutes pièces les prophéties divines qu'il cite et commente. Comme le fait remarquer R. Goulet[74], ce serait lui prêter un certain cynisme religieux, qui n'est en accord ni avec le scrupule du pieux philosophe, ni avec l'optique dans laquelle il se propose d'analyser les oracles. Au contraire, Porphyre semble avoir été persuadé, en toute honnêteté, de l'authenticité des divins oracles sur lesquels s'appuie son raisonnement philosophique. Ainsi, tous les textes oraculaires rapportés dans la *Philosophie tirée des oracles* semblent sans distinction considérés comme de véritables révélations divines, dans lesquelles l'homme vertueux peut trouver un enseignement sur les principes philosophiques ou encore sur la signification de certains rites.

Contrairement à Œnomaos de Gadara, Porphyre ne semble pas avoir recouru dans la *Philosophie tirée des oracles* aux célèbres oracles delphiques des époques archaïque et classique, livrés par une longue tradition littéraire. Plusieurs éléments nous poussent, à l'inverse, à penser que l'auteur rassembla des oracles de son époque, produits peu de temps avant la rédaction de l'ouvrage[75]. En effet, s'inscrivant dans

---

[73] R. Goulet, L'oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin*, *in PVP* I, 1982, p. 371–412 (p. 376).

[74] R. Goulet, Ibid., p. 379 ; Id., Sur quelques interprétations récentes de l'*Oracle d'Apollon*, *in PVP* II, 1992, p. 603–617 (p. 604).

[75] C'est ce que pensent également H.W. Parke, D.E.W. Wormell, *The Delphic Oracle*. Vol. I. *The History*, Oxford, 1956, p. 287 : « from their style and context they would appear to have been produced not long before Porphyry's own day ». C'est sans raison qu'É. des Places, *Eusèbe de Césarée. La Préparation Évangélique. Livre V,18–36–VI.* Introduction, texte grec, traduction et annotation par É.d.Pl., SC n° 266, Paris, 1980, p. 123 n. 1, propose que l'oracle F 338 (Cat. 115) fasse référence à l'incendie qui ravagea Delphes en 548 av. n. ère, se référant à la note de P. Canivet,

une actualité critique et polémique centrée sur les oracles et la mantique oraculaire, il devait paraître plus efficace à l'auteur de justifier et d'argumenter ses vues à partir d'un matériel prophétique encore usité et coutumier pour ses contemporains.

En outre, à cette époque, on vit apparaître et circuler de nombreux textes révélés nouveaux : révélations fictives, comme les *Oracles chaldaïques* ou les textes hermétiques, et authentiques oracles émanant des sanctuaires apolliniens, de Claros et de Didymes essentiellement. Finalement, on verra que certains oracles utilisés par Porphyre ressemblent considérablement aux textes émis aux II^e^ et III^e^ siècles par le sanctuaire de Claros. Porphyre avait donc à sa disposition un matériel oraculaire abondant qui circulait à son époque – ce qui n'était pas encore le cas à l'époque d'Œnomaos – dans lequel il a pu puiser un vaste matériel révélé.

Une partie des oracles apolliniens recensés par Porphyre provient indéniablement des sanctuaires oraculaires. Ainsi, on est assuré de la provenance didyméenne de deux oracles de la *Philosophie tirée des oracles*[76]. On peut ajouter à ces deux textes un autre oracle, porphyrien d'après Augustin, qui est attribué chez Lactance à l'*Apollo Milesius*[77]. Pour P. Athanassiadi, Porphyre aurait même fondé sa collection sur un matériel oraculaire provenant essentiellement de Didymes, à l'instar de ce que fera Cornelius Labéo avec les oracles de Claros[78].

Si l'on suit H.W. Parke et D.E.W. Wormell, il faudrait également rattacher plusieurs oracles porphyriens à la production littéraire du sanctuaire de Delphes. Tout d'abord, les savants britanniques imputent au dieu pythien un oracle rendu aux Athéniens dans lequel Apollon décrit la destruction de son temple par la foudre (v. 1 : ὦ ζαθέης γεγαῶτες Ἐριχθονίοιο γενέθλης « ô fils de la race toute divine

---

Theodoret de Cyr. Thérapeutique des maladies helléniques. II *Livres VII–XII*. Texte critique, introduction, traduction et notes par P.C., SC n° 57, Paris, 1958, p. 373 n. 2.

[76] Porphyre F 307 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* V 6, 1 (Cat. 73) : ὁ ἐν Βραγχίδαις Ἀπόλλων ; F 309 (Smith) ≠ Eusèbe, *Préparation évangélique* V 7, 5 (Cat. 74) : ὁ Διδυμαῖος. On ne comprend pas pourquoi J. Fontenrose considère que ces oracles ne sont pas authentiques, voir J. Fontenrose, *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1988, n° 45 p. 158, 217 ; n° 46, p. 163, 218–219.

[77] Augustin, *Cité de Dieu* XIX 23 = Porphyre F 344 (Smith) (=) Lactance, *De Ira Dei* 23, 12 (Cat. 75). Voir G. Wolff, *De philosophia* p. 101 ; J. Fontenrose, *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1988, n° 51, p. 223–225.

[78] P. Athanassiadi, The Chaldean Oracles : Theology and Theurgy, *in* Ead. et M. Frede (éd.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999, p. 149–183 (p. 178).

d'Erichtonios »)[79]. Sans qu'on puisse la démontrer avec certitude, la proposition d'une origine delphique pour cet oracle peut raisonnablement être avancée, puisque, de toute antiquité, les citoyens d'Athènes furent les consultants les plus célèbres et les plus assidus du sanctuaire phocidien et que, d'après notre documentation, ils ne se seraient jamais déplacés jusqu'à Claros ou Didymes.

Ensuite, H.W. Parke et D.E.W. Wormell incluent, sans justification, parmi les oracles pythiques un oracle porphyrien rendu par Apollon aux Nicéens, qui préconise des sacrifices pour remédier à un silence prophétique[80]. L'hypothèse de T.L. Robinson, pour qui l'oracle rendu aux Nicéens doit être rattaché aux textes émis par le sanctuaire d'Apollon de Claros[81], paraît, quant à elle, plus convaincante dans la mesure où l'on sait que les habitants de Nicée se rendirent au sanctuaire clarien dans le courant des II–III^{e} siècles[82].

Pour S. Levin, la plupart des oracles de la *Philosophie tirée des oracles* proviennent de Delphes, sans que l'auteur ne prenne le temps de justifier cette assertion[83].

Finalement, on a vu ci-dessus que certains oracles apolliniens rapportés par Porphyre pouvaient être rapprochés tant par le fond que par la forme d'oracles épigraphiques émanant de Claros. Ainsi, il y a fort à parier que l'oracle sur les sacrifices rapporté dans le fragment 314 (Cat. 112) ait été produit par le sanctuaire colophonien, au même titre que les oracles clariens retrouvés gravés à Callipolis, en Chersonnèse de Thrace et à Hiérapolis, en Phrygie[84].

---

[79] Porphyre F 338 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* VI 2, 2 –3, 1 (Cat. 115). H.W. Parke, D.E.W. Wormell, *The Delphic Oracle*. Vol. I. *The History*, Oxford, 1956 n° 470, p. 374–375.

[80] Porphyre F 322 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* V 15, 6–16, 1 (Cat. 113). H.W. Parke, D.E.W. Wormell, *The Delphic Oracle*. Vol. I. *The History*, Oxford, 1956 n° 475, p. 287–288 : « . . . Eusebius also records a response of Apollo to the men of Nicaea, which evidently emanated from Delphi, where the oracle had already ceased to function normally » (citation p. 287) ; J. Fontenrose *The Delphic Oracle : Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, Berkeley, 1978, n° 48.

[81] T.L. Robinson, *Theological Oracles*, p. 341–342.

[82] Une liste d'une délégation de Nicée gravée à Claros est mentionnée L. Robert, *Les fouilles de Claros*, p. 25 = *OMS* VI (1989), p. 523–549 (p. 545). Voir *supra*.

[83] S. Levin, The Old Greek Oracles in Decline, *ANRW* II 18, 2 (1989), p. 1599–1649 (p. 1615–1620).

[84] Voir *I.Sestos* 11 (Cat. 7) et G. Pugliese Carratelli, Χρησμοί di Apollo Kareios e Apollo Klarios a Hierapolis in Frigia, *ASAA* 41–42 (1963–64), p. 351–370, n° II b p. 360 = *SGOst* I, 1998, n° 02/12/01 (Cat. 10). Voir *supra*.

Pour résumer, la *Philosophie tirée des oracles* devait selon toute vraisemblance contenir des oracles provenant des trois sanctuaires d'Apollon encore en activité à l'époque de Porphyre : Didymes et, vraisemblablement, Delphes et Claros. L'état de la documentation ne nous permet pas de savoir si Porphyre s'est rendu lui-même dans les sanctuaires pour établir sa collection, ou s'il a consulté des compilations d'oracles antérieures, dont nous aurions perdu toute trace. Il n'est pas non plus possible de vérifier si, comme l'a suggéré J. Bidez[85], certains oracles recensés ont été liés à l'expérience personnelle de Porphyre.

En outre, depuis G. Wolff, les spécialistes considèrent que certaines prophéties de la *Philosophie tirée des oracles* auraient également été obtenues lors de rites de divination privés, révélations émanant de prophètes individuels ou de médiums en transe[86]. Il est en effet vraisemblable que, lors de sa collecte d'oracles, Porphyre ne se soit pas limité aux oracles produits par les sanctuaires officiels mais qu'il ait plutôt eu recours aux divers types de révélations produites à son époque. Dans son analyse de l'oracle d'Apollon sur l'âme de Plotin, R. Goulet a tenté de montrer que certains oracles apolliniens de la *Philosophie tirée des oracles* avaient été rendus à la suite d'un rituel de type théurgique[87]. Néanmoins, pour ce qui concerne les oracles attribués explicitement à Apollon par Porphyre, il semble que nous avons trop peu d'éléments pour affirmer que certains d'entre eux aient été rendus lors de tels rites privés.

Quelles que soient les sources qu'il a consultées, il paraît utile de rappeler que Porphyre, quant à lui, apparaît avoir attaché peu d'importance à la provenance géographique des oracles qu'il a rassemblés. Aussi même l'identité de la divinité qui a révélé les textes sacrés ne semble-t-elle pas avoir retenu l'attention du philosophe de Tyr, pour qui les *logia* divins, quels qu'ils soient, étaient tous auréolés de la même pieuse sainteté. Ainsi, Porphyre ne distingue pas les oracles émanant des sanctuaires publics des autres révélations

---

[85] J. Bidez, *Vie de Porphyre*, p. 19 n. 1.

[86] G. Wolff, *De philosophia*, p. 102 ; J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig-Berlin, 1907, p. 268 n. 2 ; J. Bidez, *Vie de Porphyre*, p. 19 n. 1 ; E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1959, p. 287 ; H.W. Parke, *Greek Oracles*, Londres, 1967, p. 146.

[87] R. Goulet, L'oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin*, *in PVP* I, 1982, p. 371–412 (p. 380–388).

privées, tout en accordant à ces diverses prophéties le même statut de paroles issues du monde divin révélant une vérité conforme aux dogmes philosophiques.

C. Exégèse des oracles apolliniens : des doctrines et de la pratique

À quel type d'exégèse Porphyre soumit les oracles d'Apollon dans la *Philosophie tirée des oracles* ? L'analyse de l'utilisation des oracles d'Apollon par Porphyre est fortement limitée, puisque les passages choisis par Eusèbe et, dans une moindre mesure, par Augustin, rapportent essentiellement le matériel littéraire utilisé par le philosophe, à savoir de nombreux textes oraculaires, et qu'ils ne reproduisent somme toute que très rarement des morceaux du commentaire du philosophe. C'est pourtant à partir de ces rares commentaires qu'il faut tenter de comprendre le recours aux textes apolliniens dans le traité de Porphyre.

Rappelons d'emblée que l'idée que l'on peut se faire du recours aux oracles est entièrement dépendante du choix opéré par les détracteurs de Porphyre, et surtout de celui proposé par Eusèbe (voir *infra*). Aussi la sélection chrétienne reflète-t-elle avant tout la perspective dans laquelle les auteurs jugèrent bon de dévoiler certains passages du menaçant traité. C'est sans étonnement que l'on constate que les trois oracles provenant de la *Théosophie* sont complètement différents de ceux que se plaît à citer Eusèbe. Pour tenter de rendre compte de l'intention de Porphyre, on a regroupé ci-dessous les extraits apolliniens de la collection porphyrienne non pas en fonction du thème évoqué par les vers divins, mais bien en fonction du type de commentaire qu'en livra Porphyre, dans la mesure où le texte se laisse appréhender. À l'analyse des oracles d'Apollon assurément attribués à la *Philosophie tirée des oracles*, on comparera parfois celle d'autres extraits oraculaires « incertains », dans la mesure où ils permettent d'éclairer les thématiques exploitées par Porphyre ou encore la façon dont l'auteur organisa son commentaire.

Les fragments de Porphyre ont conservé plusieurs indices pouvant éclairer la façon dont il tira parti des oracles d'Apollon. Tout d'abord, dans le prologue, on a vu que Porphyre explique que son ouvrage fournira essentiellement une description des dogmes ou des doctrines conformes à la philosophie (πολλῶν μὲν τῶν κατὰ φιλοσοφίαν δογμάτων), et qu'il abordera aussi, dans une moindre mesure (ἐπ'

ὀλίγον), la « χρηστική πραγματεία »[88]. Cette expression n'est pas comprise de la même façon par tous les auteurs modernes et la difficulté majeure pour la compréhension de l'intention de l'auteur réside dans la signification de la distinction opérée par Porphyre entre, d'une part, le rôle du grand nombre des τῶν κατὰ φιλοσοφίαν δογμάτων et, d'autre part, la minorité de τῆς χρηστικῆς πραγματείας.

La plupart des commentateurs rapprochent l'adjectif χρηστική du verbe χράω (« rendre un oracle ») – sens que l'on ne rencontre nulle part ailleurs – et non pas du verbe χράομαι (« se servir de »), sens recueilli par les différents dictionnaires de la langue grecque ancienne[89]. Mais est-il vraiment nécessaire de donner ici à l'adjectif χρηστική une signification qu'il ne prend jamais dans la littérature grecque ? Le sens prêté à l'adjectif par les traducteurs modernes ne serait-il pas influencé par le titre de l'ouvrage que Porphyre a donné à son traité ?

En attendant qu'une étude plus approfondie des usages de l'adjectif χρηστικός soit menée, on considérera qu'il ne faut pas automatiquement induire qu'un traité visant à tirer une philosophie à partir d'oracles traite nécessairement de la pratique oraculaire. On proposera dès lors de rendre à l'expression un sens plus neutre et plus commun, comme par exemple, en attendant meilleure suggestion, « matière d'étude pratique ». Porphyre aurait de la sorte voulu montrer que son ouvrage dévoile, d'un côté, en quoi les oracles des dieux enseignent des doctrines philosophiques et, de l'autre, comment certaines révélations divines pouvaient fournir à l'homme en quête de salut une matière qui puisse l'aider à la contemplation et à la purification de sa vie.

Cette double portée donnée par l'auteur aux oracles n'implique pas spécialement que la *Philosophie tirée des oracles* était divisée en deux parties, l'une traitant des dogmes philosophiques et l'autre de sujets pratiques, comme le pensent la plupart des commentateurs. En tous les cas, tels qu'ils nous sont conservés, il ne semble pas pertinent de répartir les fragments en fonction de ces deux axes. Il est par ailleurs

---

[88] Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 7, 2 = Porphyre F 303 (Smith).

[89] Ainsi, ils traduisent χρηστική πραγματεία par « practice of divination » (E.H. Gifford), « activité prophétique » (O. Zink), « oracular science » (G. Fowden), « façon dont il faut user des oracles » « discipline oraculaire » (R. Goulet 1982, 2003), « divination » (C. Van Liefferinge), « pratique oraculaire » (H.-D. Saffrey) ou encore « activité prophétique » (M. Zambon).

probable que les mêmes oracles aient servi un double objectif, concernant à la fois et principalement l'enseignement de principes de philosophie et accessoirement le salut de l'âme par le biais des pratiques rituelles.

1. *De l'organisation du monde divin*

Certaines révélations de la *Philosophie tirée des oracles* ont dans un premier temps permis à Porphyre de montrer que plusieurs doctrines sur l'organisation du monde divin avaient été révélées par Apollon par le biais de ses oracles.

Un passage, dans lequel l'auteur résume ce qu'il entend retirer des oracles, explique que, dans un premier temps, Porphyre a réuni des oracles dans lesquels les dieux ont révélé leur πολιτεία, c'est-à-dire les lois qui les régissent[90]. D'après Eusèbe, Porphyre a également voulu rassembler les renseignements qu'il a trouvés dans la *Philosophie tirée des oracles* de Porphyre « sur la puissance et l'activité des bons, du moins à ce qu'ils disent, démons » (περὶ τῆς τῶν ἀγαθῶν, ὥς φασιν, δαιμόνων δυνάμεώς τε καὶ ἐνεργείας)[91].

C'est dans ce cadre-là qu'A. Smith a très justement proposé de comprendre le recours du philosophe de Tyr à un oracle didyméen dans lequel Apollon expliquait les raisons de la mort inopinée de paysans (Cat. 73)[92]. La courte introduction à l'oracle montre que le texte sacré a suscité l'intérêt du commentateur parce qu'il y trouvait dans la relation de subordination qu'entretenait Pan avec Dionysos une illustration de l'idée selon laquelle des démons étaient les serviteurs de certains dieux (Ἤδη δὲ καὶ ἐν ἄλλοις οἱ μὲν θεράποντές τινων ἀνεδείχθησαν, ὡς ὁ Πὰν τοῦ Διονύσου « On a déjà montré dans d'autres passages que ceux-ci (*s.-e.* les démons) étaient les serviteurs de certains dieux, comme Pan celui de Dionysos »).

Toujours dans l'intention de révéler aux hommes l'organisation du monde divin, Porphyre a sans doute commenté deux oracles dans lesquels Apollon décrivait sa propre naissance, cités dans les frag-

---

[90] Porphyre F 316 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* V 11, 1 : τὴν πολιτείαν αὐτῶν αὐτοὶ μεμηνύκασιν.

[91] Eusèbe, *Préparation évangélique* V 5, 5.

[92] Voir A. Smith, Porphyry and Pagan Religious Practice, *in* J.J. Cleary (éd.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven, 1997 [= *Ancient and Medieval Philosophy. Series I.* 24], p. 29–35 (p. 30–31).

ments 310 et 311 (Smith)[93]. Le commentaire que donna le philosophe à ces extraits de théogonie révélée ne nous est pas parvenu. Comme nous le verrons ci-dessous, Porphyre semble, d'après la réaction d'Eusèbe, en avoir donné une interprétation tantôt allégorique, tantôt physiologiste.

Le plus important commentaire d'oracle conservé est livré par Eusèbe au livre IV de la *Préparation évangélique*. Pourtant, il n'a que rarement attiré l'attention des auteurs modernes[94]. Il s'agit de l'exégèse que donna Porphyre d'un long oracle dans lequel Apollon prescrit de sacrifier à différentes sortes de divinités, conformément à la loi[95].

Il faut d'emblée préciser que, contrairement à ce que prétend Eusèbe, Porphyre ne semble pas s'être servi des hexamètres apolliniens pour évoquer le bien-fondé du sacrifice sanglant, qu'il rejette par ailleurs dans le *De abstinentia* (voir *infra*). L'introduction à l'oracle montre que les vers apolliniens ont davantage suscité l'intérêt de Porphyre parce qu'il y trouvait une expression de la distinction à faire entre les dieux selon leur *taxis* : ἔστιν δὲ ὁ χρησμὸς τοῦ Ἀπόλλωνος ἅμα καὶ διαίρεσιν τῆς τῶν θεῶν περιέχων τάξεως (« Voici l'oracle d'Apollon et en même temps la distinction qu'il fait des dieux selon leur rang. »)[96]. Ainsi, loin de paraphraser l'oracle au premier degré, l'interprétation qu'en livre Porphyre tente de clarifier les vers divins et de trouver une logique dans les prescriptions apolliniennes.

Le commentaire de Porphyre commence par exposer que « les sacrifices sont offerts aux dieux de telle et telle manière selon la distinction susmentionnée » (αἱ δὲ θυσίαι ἔχουσι τὸν τρόπον τοῦτον κατὰ τὴν προρρηθεῖσαν διαίρεσιν τῶν θεῶν ἐκδεδομέναι)[97]. Pour rendre valable son explication, Porphyre est obligé de forcer légèrement les catégories de l'oracle établies, il est vrai, de façon très ambiguë. Pour

---

[93] Porphyre F 310, F 311 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* III 14, 3–5 (Cat. 120, 121).

[94] Quelques commentaires partiels de l'oracle ont été donnés par les auteurs modernes, voir G. Wolff, *De philosophia*, p. 111–121 ; S. Eitrem, Varia, *SO* 26 (1948), p. 167–178 (nº 105, p. 176–177) ; J.J. O'Meara, Porphyry's *Philosophy from Oracles* in Eusebius' *Praeparatio Evangelica* and Augustine's *Dialogues of Cassiciacum*, *RechAug* 6 (1969), p. 103–139 (p. 113–114 n. 14) ; C. Van Liefferinge, *La Théurgie. Des* Oracles chaldaïques *à Proclus*, Liège, 1999 [= *Kernos Suppl.* 9], p. 180.

[95] Porphyre F 314 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 9, 2 (Cat. 112).

[96] Porphyre F 314 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 9, 1.

[97] Porphyre F 315 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 9, 3.

ce faire, le philosophe assimile les dieux ὑποχθονίοι (« souterrains ») à ceux que l'oracle désigne comme νερτερίοι (« infernaux »), qui semblent appartenir, dans les vers oraculaires, à la catégorie des dieux χθονίοι (v. 12). De même, Porphyre associe les dieux ἐπιχθονίοι (« sur la terre ») aux dieux χθονίοι (« terrestres »), alors que dans cette dernière catégorie, l'oracle semble ranger également les dieux νερτερίοι (« infernaux ») aux côtés des nymphes et des divinités qui volent (v. 11–14). Plus loin, en *Préparation évangélique* IV 9, 5, le philosophe assimile aussi les divinités οὐρανίοι (« célestes ») à celles qualifiées d'ἀστραίοι (« astrales »).

Pour établir que les animaux quadrupèdes sont des victimes communes aux deux catégories de dieux, célestes et infernaux (ὅτι γὰρ κοινὰ τούτων καὶ τὰ τετράποδα, αὐτὸς ἐρωτηθεὶς ἐπήγαγεν· « Le fait que les quadrupèdes soient communs à ces (deux catégories), il le précise lui-même lorsqu'on l'a interrogé »), Porphyre a recours à un autre extrait oraculaire dans lequel Apollon précise :

> ξυνὰ πέλει χθονίων καὶ ὑποχθονίων τάδε μούνων
> τετράποδα· χθονίοις ἀρνῶν νεοπηγέα γυῖα[98].
>
> « Ces tétrapèdes sont communs aux seuls dieux terrestres et souterrains : pour les souterrains, les membres tendres de jeunes agneaux. »

Il faut signaler que l'oracle sur les sacrifices ne précise en aucun endroit qu'il faille sacrifier des quadrupèdes. Cet élément à été introduit par Porphyre à partir des deux vers de l'oracle cité ci-dessus.

Poursuivant, Porphyre reprend l'oracle en expliquant qu'il convient de sacrifier un oiseau aux dieux qui vivent dans les airs. Or l'oracle prescrit d'offrir un oiseau aux divinités qui volent (πωτώμενοι), qui seraient à rattacher, si l'on suit les vers apolliniens, à la catégorie des dieux χθονίοι. Quoi qu'il en soit, Porphyre ajoute que l'oiseau doit être noir, se fiant à un troisième extrait oraculaire où l'on peut lire :

> τοῖς δὲ θεοῖς τὰ πετεινά, θαλασσαίοις δὲ κελαινά[99].
>
> « Pour les dieux, des oiseaux, des noirs pour les dieux marins. »

À nouveau, le commentaire de Porphyre s'appuie sur une autre révélation pour expliciter un point obscur de l'oracle, à savoir qu'il fau-

---

[98] Porphyre F 315 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 9, 4.
[99] Porphyre F 315 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 9, 4.

drait sacrifier des victimes noires pour les divinités maritimes, et blanches pour les autres.

Après avoir paraphrasé et clarifié de la sorte le contenu de l'oracle, Porphyre s'exclame : ἆρ' οὖν δεήσει ἐξηγήσασθαι τῶν θυσιῶν τὰ σύμβολα τῷ εὐσυνέτῳ δῆλα ; (« est-il nécessaire d'expliquer en détail les symboles (σύμβολα) des victimes, qui sont clairs pour l'homme intelligent ? »)[100]. Les σύμβολα désignent notamment dans les cultes à mystères les « mots de passe », qui permettent aux mystes de se reconnaître et de témoigner de leur initiation[101]. Les rites recommandés par l'oracle sont donc, aux yeux de Porphyre, une façon pour Apollon de communiquer des choses cachées à certains hommes privilégiés, thème que l'on trouve également dans l'oracle clarien rapporté par Cornelius Labéo[102].

Pour terminer, le commentaire de Porphyre fournit une seconde explication, fondée sur le principe selon lequel τῷ . . . ὁμοίῳ χαίρει τὸ ὅμοιον (« le semblable est agréable au semblable »). C'est ainsi qu'il convient d'offrir aux dieux des victimes qui se rapprochent de l'élément dans lequel ils vivent. C'est pour cela, continue Porphyre, qu'Apollon recommande d'offrir des animaux volants pour les dieux aériens puisqu'ils sont légers[103]. Cette vision, qui classe les différents êtres divins en fonction du type d'élément dans lequel ils se trouvent, fut aussi évoquée par le philosophe de Tyr dans la *Lettre à Anébon*, où il précisait qu'il faut classer les dieux par référence aux différents types de corps, éthérés, aériens et terrestres[104]. Le principe selon lequel « le semblable est agréable au semblable » remonte très loin dans la pensée grecque[105]. En contexte théurgique, il se réfère à l'identification de certaines substances naturelles avec certaines parties du cosmos et les entités spirituelles qui y siègent[106].

---

[100] Porphyre F 315 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 9, 6.

[101] Voir W. Scott, A.S. Ferguson, *Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus. Testimonia*. IV. Oxford, 1936, p. 229 n. 3 ; W. Burkert, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris, 1992, p. 52, 85.

[102] Cornelius Labéo F 18 (Mastandrea) = Macrobe, *Saturnales* I 18 (Cat. 111).

[103] Porphyre F 315 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 9, 6–7.

[104] Jamblique, *De Mysteriis* I 8.

[105] Voir E.C. Clarke, J.M. Dillon, J.P. Hershbell, *Iamblichus : De Mysteriis. Translated with an Introduction and Notes*, Leyde – Boston, 2004 [= *Writings from the Greco-Roman World*. 4], p. 261. Voir Platon, *Lysias* 214a-b qui l'attribue à Homère.

[106] Voir Jamblique, *De Mysteriis* I 5 ; I 6 ; I 15 ; V 10.

S'opposant à cette vision de la *taxis* du monde divin, Jamblique répliquait qu'on ne peut pas lier les dieux à certains lieux du monde, parce que l'incorporel n'est pas présent au corps d'une manière locale et les êtres supérieurs sont partout où ils veulent être[107].

2. *Des hommes et des dieux*

D'autres révélations apolliniennes ont permis à Porphyre d'envisager non plus la πολιτεία divine, mais bien les modalités des rapports possibles entre l'homme et les dieux : Porphyre précise que les oracles ont aussi dicté les règles des rapports entre hommes et dieux, celles du culte (θεραπεία) et de la piété[108]. On peut supposer que ce groupe d'oracles a dû faire partie des textes recueillis par Porphyre sur la χρηστική πραγματεία, à laquelle il est fait allusion dans le prologue et qui peut aider l'homme à contempler le divin. Sans doute ici exagérément représentés[109], les oracles sur l'aspect pratique de l'enseignement des oracles, qui ont amplement permis à Eusèbe de critiquer les pratiques rituelles du paganisme (voir *infra*), devaient à l'origine être minoritaires, si l'on se souvient des mots de Porphyre : ἐπ' ὀλίγον.

Porphyre résume clairement ce qu'on peut apprendre des oracles dans le fragment 316 de la *Philosophie tirée des oracles*, où il expose : οὐ μόνον δὲ τὴν πολιτείαν αὐτῶν αὐτοὶ μεμηνύκασιν καὶ τὰ ἄλλα τὰ εἰρημένα, ἀλλὰ καὶ τίσι χαίρουσι καὶ κρατοῦνται ὑπηγόρευσαν, καὶ μὴν καὶ τίσιν ἀναγκάζονται τίνα τε δεῖ θύειν καὶ ἐκ ποίας ἡμέρας ἐκτρέπεσθαι τό τε σχῆμα τῶν ἀγαλμάτων ποταπὸν δεῖ ποιεῖν αὐτοί τε ποίοις σχήμασιν φαίνονται ἔν τε ποίοις διατρίβουσιν τόποις· καὶ ὅλως ἓν οὐδέν ἐστιν ὃ μὴ παρ' αὐτῶν μαθόντες ἄνθρωποι οὕτως αὐτοὺς ἐτίμησαν (« ils ne nous ont pas seulement révélé eux-mêmes leurs règles et tout ce dont je viens de parler, mais ils ont encore indi-

---

[107] Jamblique, *De Mysteriis* I 8.

[108] Porphyre F 314 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 9, 1 (Cat. 112) : ἀκολούθως μετὰ τὰ ῥηθέντα περὶ εὐσεβείας ἃ περὶ τῆς θεραπείας αὐτῶν ἔχρησαν, ἀναγράφοιμεν ἂν ὧν ἐκ μέρους κἀν τοῖς περὶ εὐσεβείας φθάσαντες παρατεθείκαμεν. « D'une manière suivie, après ce qui a été dit sur la piété, nous allons citer les oracles qu'ils ont rendus au sujet du culte qu'il leur est dû, en anticipant, nous avons déjà présenté une partie d'eux dans les passages sur la piété. »

[109] C'est aussi l'avis de A. Smith, Porphyry and Pagan Religious Practice, *in* J.J. Cleary (éd.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven, 1997 [= *Ancient and Medieval Philosophy. Series I.* 24], p. 29–35 (p. 29).

qué les moyens de leur plaire et de les maîtriser, et même de les contraindre, les victimes qu'il faut leur offrir en sacrifice, le jour où il faut les tenir à l'écart, la forme à donner à leurs statues, les formes sous lesquelles eux-mêmes apparaissent et les lieux où ils se tiennent habituellement ; il n'y a absolument rien, dans le culte que les hommes leur rendent, qu'ils n'aient appris d'eux » Trad. O. Zink)[110].

Dans l'introduction au fragment 309, Porphyre rappelle encore que les dieux καὶ μὴν ὅ τι ἑκάστῳ ἐπιτέτακται {καὶ τί καὶ τίνι} αὐτῶν δεδηλώκασιν (« ont assurément révélé les prescriptions de chacun et ce qui convient à chacun »)[111]. Le philosophe se réfère ici très probablement à un célèbre passage de la *République* dans lequel Platon expliquait qu'Apollon avait dicté aux hommes les lois régissant le culte et les honneurs à rendre aux différentes divinités[112].

Montrer que ce sont les dieux eux-mêmes qui ont déterminé le déroulement précis de chaque acte constitutif du culte était une façon pour l'auteur de justifier certaines pratiques rituelles anciennes, pas toujours comprises et souvent critiquées. Dans ce cadre, il convient de replacer le recours aux révélations divines de la *Philosophie tirée des oracles* dans le cadre de la vaste réflexion proposée par Porphyre sur le rite païen.

Cette réflexion sur les différents rituels exécutés par les païens, et notamment sur la divination et le sacrifice, trouve un écho bien plus explicite dans les fragments de la *Lettre à Anébon*, que l'on connaît pour l'essentiel par le biais de la réponse que lui donna Jamblique dans le *De Mysteriis*. Dans cette *Lettre*, Porphyre fait part à un certain Anébon des apories concernant la pratique cultuelle auxquelles il se trouve confronté[113]. Les études récentes tendent à montrer que

---

[110] Porphyre F 316 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* V 11, 1.

[111] Porphyre F 309 (Smith) ≠ Eusèbe, *Préparation évangélique* V 7, 5 (Cat. 74).

[112] Platon, *République* IV 427b : τῷ μέντοι Ἀπόλλωνι τῷ ἐν Δελφοῖς τά τε μέγιστα καὶ κάλλιστα καὶ πρῶτα τῶν νομοθετημάτων. τὰ ποῖα; ἦ δ' ὅς. ἱερῶν τε ἱδρύσεις καὶ θυσίαι καὶ ἄλλαι θεῶν τε καὶ δαιμόνων καὶ ἡρώων θεραπεῖαι· τελευτησάντων ⟨τε⟩ αὖ θῆκαι καὶ ὅσα τοῖς ἐκεῖ δεῖ ὑπηρετοῦντας ἵλεως αὐτοὺς ἔχειν (« C'est à Apollon de Delphes, à dicter les plus importantes, les plus belles, les premières des lois. Quelles sont ces lois ? demanda-t-il. Celles qui regardent la fondation des temples, les sacrifices, et en général le culte des dieux, des démons et des héros, et aussi les tombeaux des morts et les honneurs qu'il faut leur rendre pour qu'ils nous soient propices » Trad. É. Chambry).

[113] Les commentateurs modernes ne s'accordent pas sur la datation de la *Lettre à Anébon*. Pour certains, il faudrait dater le traité du séjour de Porphyre à Rome auprès de Plotin, entre 263 et 268 (voir A.R. Sodano, *Porfirio, Lettera ad Anebo*, Naples, 1958, p. xxxiv–xxxvi ; É. des Places, *Jamblique, Les mystères d'Égypte*. Texte établi et

l'enquête menée par Porphyre est largement constructive et qu'il est réducteur de la présenter comme une simple série de questions stériles[114].

Si l'on compare certains passages de la *Philosophie tirée des oracles* à la *Lettre à Anébon*, il apparaît, comme l'a suggéré A. Smith[115], que les deux ouvrages se rejoignent bien plus fondamentalement que ce que les auteurs modernes ne pensent généralement[116]. Dans ce cadre, le témoignage de Jamblique, qui reprend méticuleusement une à une les nombreuses interrogations soumises par Porphyre, tente d'en élucider les points obscurs et de dissiper les doutes[117], pourra, lui aussi, parfois éclairer certains aspects évoqués brièvement dans la *Philosophie tirée des oracles*, étant donné qu'il semble faire écho non seulement à la *Lettre à Anébon*, mais aussi, de façon plus générale et indirecte, à l'ensemble de la réflexion de Porphyre.

a) *Sacrifices*

Si on a montré que Porphyre utilisa l'oracle sur les sacrifices pour illustrer la *taxis* des différents êtres divins, le philosophe semble également s'être servi du texte apollinien pour traiter un aspect plus

---

traduit par É. d.Pl., CUF, Paris, 1996³, p. 12). Pour d'autres, il est plus vraisemblable que la lettre ait été rédigée aux alentours de 300 (voir P. Athanassiadi, Dreams, Theurgy and Freelance Divination : the Testimony of Iamblichus, *JRS* 83 (1993), p. 115–130, p. 118 n. 30).

[114] Voir notamment P. Athanassiadi, Dreams, Theurgy and Freelance Divination : the Testimony of Iamblichus, *JRS* 83 (1993), p. 115–130 ; A. Smith, Porphyry and Pagan Religious Practice, *in* J.J. Cleary (éd.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven, 1997 [= *Ancient and Medieval Philosophy. Series I.* 24], p. 29–35 ; H.-D. Saffrey, Analyse de la *Réponse* de Jamblique *à Porphyre*, connue sous le titre : *De Mysteriis*, *RSPh* 84 (2000), p. 489–511 (repris dans *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*. II, p. 77–99).

[115] A. Smith, Porphyry and Pagan Religious Practice, *in* J.J. Cleary (éd.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven, 1997 [= *Ancient and Medieval Philosophy*. Series I. 24], p. 29–35.

[116] On a généralement tendance à séparer nettement les deux ouvrages, notamment en raison de la différence dans l'attitude critique de Porphyre. Par exemple, J. Dillon, Iamblichus of Chalcis (c. 240–325 A.D.), *ANRW* II 36, 2 (1987), p. 2867–2931 (p. 868–869) : d'après qui la *Lettre à Anébon* est « very much of a recantation of his own early beliefs, as evidenced in the Philosophy from Oracles ».

[117] Voir P. Athanassiadi, Dreams, Theurgy and Freelance Divination : the Testimony of Iamblichus, *JRS* 83 (1993), p. 115–130 ; H.-D. Saffrey, Réflexions sur la pseudonymie de Abammôn-Jamblique, *in* J.J. Cleary (éd.), *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, Aldershot, 1999, p. 307–318 ; Id., Analyse de la Réponse de Jamblique à Porphyre, connue sous le titre : *De Mysteriis*, *RSPh* 84 (2000), p. 489–511.

pratique, à savoir le problème lié aux victimes offertes lors des sacrifices[118]. Tentant de justifier les prescriptions de l'oracle, Porphyre explique rationnellement qu'il convient de sacrifier le même type de victimes, à savoir des quadrupèdes, aux dieux terrestres et infernaux, mais que le culte qu'on leur rend diffère dans la façon dont on sacrifie les animaux.

L'exégèse du philosophe s'appuie sur l'idée selon laquelle ce sont les dieux qui ont révélé les modalités du culte et qu'il faut dès lors les accepter puisque les rites prescrits sont conformes à la loi divine. Dans le *De abstinentia*, Porphyre utilisera le même type d'argument pour justifier la pratique du sacrifice sanglant, qui s'adresse aux divinités inférieures ; il conclut : θύσωμεν, ὡς προσήκει, διαφόρους τὰς θυσίας ὡς ἂν διαφόροις δυνάμεσι προσάγοντες (« nous sacrifierons, ainsi qu'il convient, des sacrifices différents dans la mesure où nous les offrirons à des puissances différentes »)[119]. Dans son commentaire, Porphyre tenta de justifier certaines pratiques du culte païen, en se fondant sur le fait que la loi régissant toutes les formes du culte provenait elle-même des dieux.

Sur ce point, le *De Mysteriis* peut prolonger la portée du commentaire de Porphyre. Tout d'abord, Jamblique répond longuement dans le livre V à la question des sacrifices ; il en discute l'utilité, quel en est le pouvoir, et s'interroge les rites qui sont à la fois dignes des dieux et utiles aux hommes. Dans cette section, Jamblique explique plusieurs contradictions apparentes soulevées par Porphyre[120], tout en développant amplement l'idée selon laquelle il existe une loi du culte originelle chez les dieux, qui préexiste aux hommes et qui régit les rites[121]. Ensuite, le maître d'Apamée s'attache à montrer que, lors du sacrifice, il convient de considérer la nature et l'autorité des entités divines auxquelles on sacrifie. Puis, on retrouve chez Jamblique l'idée de Porphyre selon laquelle il faut suivre la loi divine qui pousse

---

[118] Porphyre F 314 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 9, 1 (Cat. 112).

[119] Porphyre, *De abstinentia* II 34, 1. Voir S. Bradbury, Julian's Pagan Revival and the Decline of Blood Sacrifice, *Phoenix* 49 (1995), p. 331–356 (p. 332–338).

[120] Voir H.D. Saffrey, Les livres IV à VII du *De Mysteriis* de Jamblique relus avec la *Lettre* de Porphyre à *Anébon*, *in* H.J. Blumenthal et E.G. Clark (éd.), *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, Londres, 1993, p. 144–158 (p. 151–156) ; E.C. Clarke, J.M. Dillon, J.P. Hershbell, *Iamblichus : De Mysteriis. Translated with an Introduction and Notes*, Leyde – Boston, 2004 [= *Writings from the Greco-Roman World.* 4], p. 261.

[121] Jamblique, *De Mysteriis* V 20.

à joindre « les semblables aux semblables »[122], mais Jamblique applique cet aphorisme dans un contexte sensiblement différent : en effet, si Porphyre associait les victimes aux dieux selon un critère matériel, Jamblique réplique que c'est davantage par empathie que la connaturalité existe entre les dieux et les victimes qu'on leur offre.

Sans qu'il soit possible d'évoquer en détail l'opinion de Jamblique sur les rapports entre victimes à sacrifier et hiérarchie divine, ces quelques rapprochements nous permettent d'entrevoir comment les positions de Porphyre, développées tant dans la *Lettre à Anébon* que dans la *Philosophie tirée des oracles*, furent critiquées et/ou réactualisées par Jamblique.

Au livre IX de la *Préparation évangélique*, Eusèbe rapporte trois oracles qui évoquent la sagesse de plusieurs peuples orientaux parmi lesquels sont énumérés les Hébreux. Le premier de ces oracles rapporte :

> αἰπεινὴ μὲν ὁδὸς μακάρων τρηχεῖά τε πολλόν,
> χαλκοδέτοις τὰ πρῶτα διοιγομένη πυλεῶσιν·
> ἀτραπιτοὶ δὲ ἔασιν ἀθέσφατοι ἐγγεγαυῖαι,
> ἃς πρῶτοι μερόποι ἐπ᾽ ἀπείρονα πρῆξιν ἔφησαν
> οἱ τὸ καλὸν πίνοντες ὕδωρ Νειλώτιδος αἴης·
> πολλὰς καὶ Φοίνικες ὁδοὺς μακάρων ἐδάησαν,
> Ἀσσύριοι Λυδοί τε καὶ Ἑβραίων γένος ἀνδρῶν[123].
>
> « Escarpée, très ardue est la route des bienheureux,
> en premier lieu, elle est ouverte par des piliers de bronze,
> il s'y trouve des sentiers inimaginables,
> qu'ont fait voir, pour d'innombrables rites,
> les premiers mortels qui buvaient la belle eau du pays du Nil :
> il y a aussi beaucoup de routes des bienheureux qu'ont connues les Phéniciens,
> les Assyriens, les Lydiens et la race des hommes Hébreux. » (Trad. É. des Places)

Dans l'introduction à l'oracle rapportée par Eusèbe au livre IX de la *Préparation évangélique*, Porphyre explique : ἐκκειμένων δέ, ἔτι περὶ τῶν θυσιῶν ἐπάγει οἷς προσέχειν δεῖ, ἅτε μεστοῖς οὖσι πάσης θεοσοφίας (« Après cet exposé, il (*s-e.* Apollon) ajoute à propos des sacrifices quels rites on doit observer, vu qu'ils sont remplis de toute la sagesse issue des dieux »)[124]. Lorsqu'il cite cet oracle, l'auteur a

---

[122] Jamblique, *De Mysteriis* V 20 : ὁ δὴ τῆς θρησκείας νόμος τὰ ὅμοια δηλονότι τοῖς ὁμοίοις ἀπονέμει (« or la loi du culte attribue les semblables aux semblables »).

[123] Porphyre F 323 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* IX 10, 1–2 (Cat. 123).

[124] Je comprends le passage en faisant d'Apollon, et non de Porphyre, le sujet

donc l'intention de poursuivre son exégèse philosophique sur les sacrifices, insistant sur le fait que les prescriptions rituelles d'Apollon qui suivent sont remplies de *théosophie*. Il convient donc de se méfier de l'optique dans laquelle Eusèbe eut recours à l'oracle (voir *infra*), lui dont le but était de montrer que Porphyre admirait les Hébreux.

Et voici ce qui a été conservé du commentaire de Porphyre au livre XIV de la *Préparation évangélique* : ἀκήκοας πόσος πόνος, ἵν' ὑπὲρ σώματός τις τὰ καθάρσια θύσῃ, οὐχ ὅτι τῆς ψυχῆς τὴν σωτηρίαν ἐξεύροι; χαλκόδετος γὰρ ἡ πρὸς θεοὺς ὁδὸς αἰπεινή τε καὶ τραχεῖα, ἧς πολλὰς ἀτραποὺς βάρβαροι μὲν ἐξεῦρον, Ἕλληνες δὲ ἐπλανήθησαν, οἱ δὲ κρατοῦντες ἤδη καὶ διέφθειραν· τὴν δὲ εὕρεσιν Αἰγυπτίοις ὁ θεὸς ἐμαρτύρησε Φοίνιξί τε καὶ Χαλδαίοις – Ἀσσύριοι γὰρ οὗτοι – Λυδοῖς τε καὶ Ἑβραίοις (« tu as entendu cet immense labeur pour faire en faveur du corps les sacrifices de purification, loin que l'on songeât à trouver le salut de l'âme ? C'est qu'elle est barrée par des chaînes d'airain, la route qui mène aux dieux, escarpée et ardue ; les barbares y ont trouvé beaucoup de sentiers, mais les Grecs se sont égarés ; d'autres qui la tenaient déjà l'ont perdue ; mais le dieu rend aux Égyptiens, aux Phéniciens, aux Chaldéens, appelés ici Assyriens, comme aux Lydiens et aux Hébreux, le témoignage qu'ils l'ont trouvée » Trad. É. des Places)[125].

Comme l'a souligné J.J. O'Meara[126], le philosophe néoplatonicien a donc manifestement utilisé cet oracle pour montrer que la voie vers le salut de l'homme est « escarpée et très ardue », interprétant de la sorte le premier vers apollinien (αἰπεινὴ ὁδὸς μακάρων τρηχεῖα). Aussi la première phrase du commentaire, selon laquelle ἵν' ὑπὲρ σώματός τις τὰ καθάρσια θύσῃ, répond-elle très clairement à la phrase

---

du verbe ἐπάγει. On suivra ici le découpage du texte opéré par K. Mras et É. des Places, Eusebius Werke, Die *Praeparatio Evangelica*, GCS VIII.1, Berlin, 1982, p. 495 qui considèrent que la phrase susmentionnée est de la plume de Porphyre ; *contra* G. Wolff, *De philosophia*, p. 139 ; J.J. O'Meara, Porphyry's *Philosophy from Oracles* in Eusebius' *Praeparatio Evangelica* and Augustine's *Dialogues of Cassiciacum*, *RechAug* 6 (1969), p. 103–139 (p. 114) ; M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. Vol. II. *From Tacitus to Simplicius*. Edited with Introductions, Translations and Commentary, Jerusalem, 1980, p. 429 et A. Smith, *Porphyrii Philosophi fragmenta*. Edidit A.S. (Fragmenta arabica D. Wasserstein interpretante), BT, Stuttgart – Leipzig, 1993, p. 371 qui incluent étrangement la phrase dans l'introduction d'Eusèbe.

[125] Eusèbe, *Préparation évangélique* IX 10, 3 et XIV 10, 5 = Porphyre F 324 (Smith) (Cat. 124).

[126] J.J. O'Meara, Porphyry's *Philosophy from Oracles* in Eusebius' *Praeparatio Evangelica* and Augustine's *Dialogues of Cassiciacum*, *RechAug* 6 (1969), p. 103–139 (p. 117–118).

introductive, dans laquelle Porphyre expliquait que l'oracle d'Apollon se prononce sur les sacrifices qu'il convient de pratiquer. L'auteur témoigne de la même attitude qui conduisit Numénius à remonter aux rites d'initiation, aux doctrines et aux coutumes cultuelles des peuples anciens[127]. Il faut également préciser que, pour Porphyre, la voie mentionnée par l'oracle ne se réfère pas au salut de l'âme à proprement parler, mais uniquement à l'ascèse préliminaire que doit faire observer à son corps le bon philosophe[128].

En ce qui concerne la voie des bienheureux, les Grecs paraissent, aux dires de Porphyre, avoir jusque-là échoué. Cette opinion rejoindrait certains passages de la *Lettre à Anébon* et du *De abstinentia* dans lesquels Porphyre évoque la possibilité d'une voie vers le bonheur encore inconnue[129]. En revanche, les peuples orientaux auraient, d'après Apollon, reçu un témoignage divin attestant qu'ils ont trouvé cette voie. Le texte rapporté par Eusèbe ne nous informe pas sur le sentiment précis de Porphyre quant à la suprématie des divers peuples orientaux en matière de sagesse. En outre, le fait que Porphyre associe explicitement les Assyriens mentionnés par Apollon aux Chaldéens autorise aussi à se demander si le recours à l'oracle n'aurait pas permis à l'auteur de commenter la sagesse révélée des Chaldéens.

b) *Magie et contrainte exercée sur les dieux*

Plusieurs extraits de la *Philosophie tirée des oracles* rapportent des oracles au sujet de la magie et de la contrainte exercée sur les dieux.

Dans le premier de ces oracles, Apollon s'adresse à celui qui désirait « recevoir le dieu » et lui répond que celui-ci y était « inapte », parce qu'il était « entravé par la nature » (δεηθέντος γάρ τινος καταδέξασθαι θεόν, εἰπὼν ὁ θεός, ὅτι ἀνεπιτήδειός ἐστι διὰ τὸ ὑπὸ φύσεως καταδεδέσθαι « À qui avait demandé recevoir le dieu, celui-ci répon-

---

[127] Numénius F 1a (des Places). Voir M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, 2002 [= *Histoire des doctrines de l'Antiquité classique*. 27], p. 200.

[128] Pour des propos similaires, voir Porphyre, *De regressu animae* F 2 (Bidez) = Augustin, *Cité de Dieu* X 9, 2.

[129] Porphyre, *Lettre à Anébon* (Sodano p. 28, 12) = Jamblique, *De Mysteriis* X 1 : ἐπέστησας γὰρ μήποτε ἄλλη τις λανθάνῃ οὖσα ἡ πρὸς εὐδαιμονίαν ὁδός· καὶ τίς ἂν γένοιτο ἑτέρα ἀφισταμένη τῶν θεῶν εὔλογος πρὸς αὐτὴν ἄνοδος (« tu as objecté que 'la voie du bonheur peut, sans qu'on s'en doute, être différente' ; mais pourrait-il y avoir vers lui une autre montée rationnelle qui s'éloigne des dieux ? »). Voir P. Hadot, Citations de Porphyre chez Augustin (à propos d'un ouvrage récent), *REAug* 6 (1960), p. 205–244 (p. 239 n. 127–240).

dit qu'il y était inapte, parce que la nature le tenait lié »). Tout en conseillant au consultant d'accomplir des sacrifices propitiatoires (ἀποτροπιασμοὺς ὑπαγορεύσας), le dieu fit connaître sa volonté par le biais de deux vers oraculaires :

> ῥιπῇ δαιμονίῃ γὰρ ἅλις ἐπιδέδρομεν ἀλ⟨κῆς⟩
> σαῖσι γοναῖς, ἃς χρή σε φυγεῖν τοίαισι μαγείαις[130].
>
> « C'est une force divine qui s'est concentrée et jetée
> Sur ta race, à laquelle il te faut échapper par tels rites magiques. »
> (Trad. É. des Places)

Selon l'oracle, l'homme encore trop faible peut, grâce aux rites apotropaïques, espérer purifier son âme afin d'être apte à recevoir le dieu. Le thème de l'incapacité du médium à recevoir l'inspiration divine se trouve dans un autre extrait d'oracle de la *Philosophie tirée des oracles* attribué « aux dieux évoqués »[131]. Pour Porphyre, l'oracle d'Apollon cité ci-dessus montre clairement (δι' ὧν καὶ σαφῶς δεδήλωται) que « s'agissant de défaire les nœuds de la fatalité, la magie est un don venant des dieux pour conjurer celle-ci dans une certaine mesure » (ἡ μαγεία ἐν τῷ λύειν τὰ τῆς εἱμαρμένης παρὰ θεῶν ἐδόθη εἰς τὸ ὁπωσοῦν ταύτην παρατρέπειν). Il est important de relever que la courte phrase du commentaire laisse supposer que le philosophe a utilisé les vers apolliniens pour montrer que les rites magiques ont été donnés aux hommes par les dieux (παρὰ θεῶν ἐδόθη). Définie comme un ensemble de rites conformes à la loi divine, la magie ne serait, selon Porphyre, ni contrainte ni menace imposée aux dieux. En insistant sur le fait que ce sont les dieux qui ont prescrit aux hommes de pratiquer certains rites magiques, l'auteur semble s'inscrire dans les vifs débats de l'époque sur la légitimation des pratiques magiques, comme en témoigne encore le *De Mysteriis* de Jamblique[132].

---

[130] Porphyre F 339 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* VI 4, 1–2 (Cat. 116).

[131] Porphyre F 350 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* V 9, 1 = *Oracles chaldaïques* F 225 (des Places) : ὅτι δὲ σπεύδουσιν ἀναχωρεῖν οἱ κληθέντες θεοί, δηλώσει τὰ τοιαῦτα, λεγόντων· λύετε λοιπὸν ἄνακτα· βροτὸς θεὸν οὐκέτι χωρεῖ (« que les dieux évoqués fassent tous leurs efforts pour se retirer, on pourra le voir dans les oracles, où ils disent ceci : Déliez désormais le souverain : le mortel ne reçoit plus le dieu. » Trad. O. Zink). Sur les qualités requises du médium, voir E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1959 = *Les Grecs et l'irrationnel*. Traduit de l'anglais par M. Gibson, Paris, 1965, p. 282–286 ; Id., Supernormal Phenomena in Classical Antiquity, *in The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford, 1973, p. 156–210 (p. 201–204).

[132] Voir C. Van Liefferinge, Magie et théurgie chez Jamblique, *in* A. Moreau et

En un autre endroit, Porphyre recourt à deux oracles apolliniens qui évoquent le problème de la contrainte exercée sur les dieux lors de l'acte divinatoire. En effet, le philosophe écrit : ἐπεὶ καὶ ἐπανάγκους ἑαυτῶν ἐκδιδόασιν, ὡς δηλώσει ὁ ὑπὸ τοῦ Ἀπόλλωνος ἐκδοθεὶς περὶ ἑαυτοῦ ἐπάναγκος (« car ils révèlent encore des oracles qui les contraignent eux-mêmes, comme le montrera celui que révèle Apollon pour avoir subi personnellement cette contrainte »). C'est ainsi que les vers divins s'expriment sur ce sujet :

> οὔνομ' ἀναγκαίης τόδε καρτερὸν ἠδ' ἔτι βριθύ.
> « Ce terme de contrainte est puissant et d'un grand poids. »

Et :

> μόλε δ' ἐσσυμένως τοισίδε μύθοις,
> †οὓς† ἀπ' ἐμῆς κραδίης ἀνάγω,
> ἱεροῖσι τύποις
> συνθλιβομένου πυρὸς ἀγνοῦ.
> τολμᾷ δὲ φύσις ταῦτα προφαίνειν
> τῆς σῆς γενέθλης, ἄμβροτε Παιάν[133].
>
> « Viens avec impétuosité à l'appel de ce langage, que je fais monter de mon propre cœur, feu pur, comprimé par des formules sacrées. Voilà ce que la nature a osé révéler de ta race, ô Péan immortel. » (Trad. É. des Places)

Eusèbe n'a pas reproduit le commentaire que Porphyre a donné aux deux oracles apolliniens. Par conséquent, il est peu aisé de se faire une idée précise de la position du philosophe de Tyr par rapport à la contrainte exercée sur les dieux. On sait néanmoins, grâce aux fragments de la *Lettre à Anébon*, que le thème a aussi perturbé Porphyre, qui s'étonne, ou plutôt fait semblant de s'étonner[134], de ce qu'un homme puisse proférer des menaces contre un dieu pour l'effrayer et puisse lui dire des mensonges afin que le dieu révèle la vérité[135].

Dans l'introduction aux six oracles d'Hécate rassemblés sur le

---

J.-C. Turpin (éd.), *La Magie. Actes du colloque international de Montpellier 25–27 mars 1999*. II. *La magie dans l'Antiquité grecque tardive. Les mythes*, Montpellier, 2000, p. 115–125.

[133] Porphyre F 348 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* V 8, 8–10 (Cat. 118).

[134] Augustin, *Cité de Dieu* X 11.

[135] Porphyre, *Lettre à Anébon* F II 8c (Sodano) = Eusèbe, *Préparation évangélique* V 10, 3. Sur ce passage de la *Lettre à Anébon* et sur la réponse fournie par Jamblique, voir H.D. Saffrey, Les livres IV à VII du *De Mysteriis* de Jamblique relus avec la *Lettre* de Porphyre à *Anébon*, *in* H.J. Blumenthal et E.G. Clark (éd.), *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, Londres, 1993, p. 144–158.

même thème et qui précèdent les deux extraits apolliniens[136], Porphyre se réfère à un certain Pythagore de Rhodes qui exposait que « les dieux n'éprouvent aucun plaisir à être invoqués afin de manifester leur présence, mais s'ils surviennent, c'est contraints et forcés d'obéir (ἀνάγκῃ δέ τινι ἀκολουθίας συρόμενοι παραγίγνονται), plus ou moins selon le cas.[137] » Porphyre reconnaît l'exactitude des mots du philosophe rhodien, mais précise qu'il a découvert la véracité de ses paroles dans les *logia* (ἐκ τῶν λογίων).

Ensuite, le philosophe de Tyr explique que πάντες γὰρ δι' ἀνάγκην φασὶν ἀφῖχθαι, οὐχ ἁπλῶς δέ, ἀλλ' οἷον, εἰ χρὴ οὕτω φάναι, πειθανάγκη (« tous (*s-e.* les dieux) déclarent qu'ils sont venus par contrainte ; et ce, non pas simplement, mais comme par la contrainte de la persuasion, s'il faut s'exprimer ainsi. »)[138]. Cette phrase pourrait éclairer la façon dont Porphyre a essayé de justifier certaines pratiques rituelles, et notamment certains rites magiques, tant critiqués par ses contemporains chrétiens. Tout d'abord, le philosophe trouve à nouveau une légitimation de la contrainte que l'homme serait parfois en droit d'exercer lors de certains rites d'évocation dans les *logia* divins, dans lesquels les dieux eux-mêmes avouent être contraints et semblent, qui plus est, l'accepter. En outre, par le néologisme πειθανάγκη[139], Porphyre associe la notion péjorative de contrainte à celle de la persuasion, adaptant sans doute en cela les développements de Platon sur l'importance de la persuasion à une nouvelle forme de religiosité, dans laquelle le rite d'évocation de la divinité acquiert de plus en plus d'importance.

Si cette interprétation de la position de Porphyre vis-à-vis de la contrainte, selon laquelle même les oracles des dieux manifestent accepter une certaine contrainte, s'avère exacte, on comprendrait d'autant mieux la réaction de Jamblique, qui s'opposa violemment à ce que les dieux puissent être contraints et qui montra que le rite

---

[136] Porphyre F 347 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* V 8, 4–7 = *Oracles chaldaïques* F 219, 222, 221 et 223 (des Places). Pour une brève analyse de ces textes, voir S.I. Johnston, *Hekate Soteira. A Study of Hecate's Roles in the Chaldaean Oracles and Related Literature*, Atlanta, 1990 [= *American Classical Studies*. 21], p. 130–131 ; C. Van Liefferinge, *La Théurgie. Des* Oracles chaldaïques *à Proclus*, Liège, 1999 [= *Kernos Suppl.* 9], p. 143–144.

[137] Porphyre F 347 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* V 8, 1. Sur cet auteur, voir K. Ziegler, *sv.* Pythagoras n° 11, *RE* 24 (1963), col. 304–305.

[138] Porphyre F 347 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* V 8, 3.

[139] Voir H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 58 n. 184.

théurgique se démarque de la magie précisément parce qu'il n'implique aucune contrainte exercée sur les dieux[140]. Par la suite, Jamblique va également développer le thème de la persuasion abordé ici par Porphyre, en le liant au concept d'amitié et de bonté divine[141].

c) *Inspiration divine*

Dans un autre oracle, Apollon décrit comment le *pneuma* divin a pu pénétrer le corps d'un médium, puisque son âme était irréprochable (v. 4 : ἀμωμήτοιο). C'est l'éclat de Phoibos qui, grâce aux chants et aux prières, a pénétré dans la tête du *docheus* (v. 4 : κάππεσεν ἀμφὶ κάρηνον ἀμωμήτοιο δοχῆος) en traversant sa tunique délicate (v. 5 : μαλακὸν δ' ἐνέπλησε χιτῶνα) pour atteindre sa gorge, d'où la voix de dieu s'est fait entendre[142]. Cet extrait apollinien, dans lequel le dieu insiste sur la nécessaire pureté de l'âme-réceptacle, a souvent attiré l'attention des commentateurs modernes parce qu'il utilise le mot δόχευς (« celui qui reçoit ») pour désigner celui qui est investi de l'esprit divin (voir *supra*).

Une partie du commentaire de Porphyre a également été reproduite par Eusèbe. Ainsi, on peut lire l'explication qu'en donna le philosophe néoplatonicien : τούτων οὔτε σαφέστερα οὔτε θεϊκώτερα καὶ φυσικώτερα γένοιτ' ἄν. Πνεῦμα γὰρ τὸ κατιὸν καὶ ἀπόρροια ἐκ τῆς ἐπουρανίου δυνάμεως εἰς ὀργανικὸν σῶμα καὶ ἔμψυχον εἰσελθοῦσα, βάσει χρωμένη τῇ ψυχῇ, διὰ τοῦ σώματος ὡς ὀργάνου φωνὴν ἀποδίδωσιν (« On ne saurait parler de façon plus claire, ni plus divine, ni plus proche de la nature. En effet, un esprit descendu du ciel et une émanation de la puissance céleste, qui pénètrent dans un corps animé leur servant d'instrument, utilisent l'âme comme point d'appui pour émettre un son qui passe par le corps comme par un instrument. » Trad. O. Zink)[143]. Pour Porphyre, les paroles apolliniennes, qui sont à nouveau particulièrement claires (σαφέστερα), sont en parfaite harmonie avec le monde divin et avec la nature. Paraphrasant le der-

---

[140] Voir C. Van Liefferinge, *La Théurgie. Des* Oracles chaldaïques *à Proclus*, Liège, 1999 [= *Kernos Suppl.* 9], p. 55–84 ; Ead., Magie et théurgie chez Jamblique, *in* A. Moreau et J.-Cl. Turpin (éd.), *La Magie. Actes du colloque international de Montpellier 25–27 mars 1999*. II. *La magie dans l'Antiquité grecque tardive. Les mythes*, Montpellier, 2000, p. 115–125 (p. 120–123).

[141] Par exemple, Jamblique, *De Mysteriis* I 13. Voir C. Van Liefferinge, *La Théurgie. Des* Oracles chaldaïques *à Proclus*, Liège, 1999 [= *Kernos Suppl.* 9], p. 59–61.

[142] Porphyre F 349 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* V 8, 11 (Cat. 119).

[143] Porphyre F 349 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* V 8, 12.

nier vers apollinien (αὐλοῦ δ' ἐκ βροτέοιο φίλην ἐτεκνώσατο φωνήν « Ils ont fait sortir de ce mortel, comme d'une flûte, une voix amie »), le philosophe ajoute que la divinité se sert du corps du prophète « comme d'un instrument »[144].

À nouveau, on comprendra mieux la position de Porphyre vis-à-vis de cette forme d'inspiration prophétique si l'on compare le recours par le philosophe à ces deux oracles apolliniens aux fragments de la *Lettre à Anébon*, ainsi qu'à la réponse que lui donna Jamblique dans le *De Mysteriis*. Au cours de son enquête, Porphyre s'interroge sur les différents modes de divination, qu'ils soient publics ou privés, et pose, par exemple, les questions suivantes : à quoi reconnaît-on l'apparition d'un dieu, celle d'un ange, celle d'un démon[145] ? que se passe-t-il exactement dans la prédiction du futur[146] ? en quoi consiste réellement la divination[147] ? qui révèle le futur aux hommes, est-ce un dieu, un démon ou un ange[148] ? Lorsque Porphyre s'interroge sur les propriétés de l'inspiration prophétique dans les sanctuaires apolliniens de Claros, de Delphes et de Didymes[149], Jamblique répond

---

[144] Même idée chez Plutarque, *De defectu oraculorum* 437d. Voir Y. Vernière, La théorie de l'inspiration prophétique dans les *Dialogues pythiques* de Plutarque, *Kernos* 3 (1990), p. 359–366 (p. 364) ; C. Van Liefferinge, Jamblique, lecteur de Plutarque ?, *RPhA* 16, 1 (1998), p. 37–53 (p. 42).

[145] Porphyre, *Lettre à Anébon* I 4 (Sodano) = Jamblique, *De Mysteriis* II 3 : ἐπιζητεῖς γάρ, τί τὸ γνώρισμα θεοῦ παρουσίας ἢ ἀγγέλου ἢ ἀρχαγγέλου ἢ δαίμονος ἤ τινος ἄρχοντος ἢ ψυχῆς (« Car tu t'enquiers de ce qui manifeste la présence d'un dieu, d'un ange, d'un archange, d'un démon, ou de quelque archonte ou d'une âme » Trad. É. des Places).

[146] Porphyre, *Lettre à Anébon* II 1 (Sodano) = Jamblique, *De Mysteriis* III 1 : πρῶτον τοίνυν ἀπαιτεῖς διαρθρωθῆναί σοι τί τὸ γιγνόμενόν ἐστιν ἐν τῇ τοῦ μέλλοντος προγνώσει (« tout d'abord tu demandes qu'on te décompose ce qui se passe dans la prescience de l'avenir » Trad. É. des Places).

[147] Porphyre, *Lettre à Anébon* II 3a (Sodano) = Jamblique, *De Mysteriis* III 17 : ζητεῖς δὲ τὸ λοιπὸν περὶ τοῦ τρόπου τῆς μαντείας τίς τέ ἐστι καὶ ὁποῖος (« mais tu cherches encore à propos du mode de la mantique, quel il est et de quelle sorte » Trad. É. des Places).

[148] Porphyre, *Lettre à Anébon* II 3a (Sodano) = Jamblique, *De Mysteriis* III 17 : σὺ δὲ πρῶτον μὲν ἀποφαίνῃ γνώμην τῶν μάντεων, ὡς πάντες διὰ θεῶν ἢ δαιμόνων φασὶ τοῦ μέλλοντος τυγχάνειν τῆς προγνώσεως (« tu déclares d'abord l'avis des devins, d'après lequel tous prétendent obtenir la prescience de l'avenir par des dieux ou des démons » Trad. É. des Places).

[149] Porphyre, *Lettre à Anébon* II 2d (Sodano) = Jamblique, *De Mysteriis* III 11 : ἕτερον δὲ τὸ τῶν χρηστηρίων διαβόητον καὶ ἐναργέστατόν ἐστι πολυμερὲς ἔνθεον μαντεῖον, περὶ οὗ τὰ τοιαῦτα ἀποφαίνει· οἱ δὲ ὕδωρ πιόντες, καθάπερ ὁ ἐν Κολοφῶνι ἱερεὺς τοῦ Κλαρίου, οἱ δὲ στομίοις παρακαθήμενοι, ὡς αἱ ἐν Δελφοῖς θεσπίζουσαι, οἱ δ' ἐξ ὑδάτων ἀτμιζόμενοι, καθάπερ αἱ ἐν Βραγχίδαις προφήτιδες (« une autre sorte de divination multiforme et inspirée est celle des oracles, qui est fameuse et particulièrement efficace ; c'est celle sur laquelle tu t'exprimes ainsi : 'les uns ont

patiemment, en bon professeur, au problème soumis par Porphyre et se saisit de l'occasion pour se démarquer des vues de celui qui fut son maître[150]. Jamblique s'oppose à la *doxa* rapportée par Porphyre selon laquelle un souffle prophétique passe par l'eau que boit le prophète à Claros[151]. Cela impliquerait que le divin puisse se propager dans la matière de façon morcelée et partielle (διαστατῶς καὶ μεριστῶς), hypothèse inacceptable pour Jamblique, selon lequel, au contraire, la mantique est divine, indépendante de la matière et préserve l'unité et l'homogénéité de la divinité[152]. Le philosophe syrien explique donc que la divinité pourvoit la source et l'illumine de l'extérieur, la remplissant de la sorte de la puissance divinatoire qui est issue d'elle (δυνάμεως ἀφ' ἑαυτοῦ μαντικῆς). L'auteur précise que l'inspiration que procure l'eau n'est pas exactement l'inspiration du dieu[153] ; mais que celle-ci ne fait que purifier le *pneuma* lumineux (αὐγοειδὲς πνεῦμα) qui est en chacun de nous et qui nous rend capable de recevoir le dieu (δυνατοὶ χωρεῖν τὸν θεόν). Il est intéressant de noter que Jamblique utilise le même terme technique χωρέω que celui qui est rapporté à Hécate par Porphyre dans la *Philosophie tirée des oracles*[154], tandis que l'introduction de Porphyre à l'oracle du fragment 339 rapporte le verbe synonyme καταδέχεσθαι. Comme l'explique É. des Places, le verbe χωρέω désigne l'accueil des dieux et correspond au substantif ὑποδοχή[155].

---

bu de l'eau, comme le prêtre du (dieu) Clarios à Colophon ; les autres se tiennent auprès des gouffres, commes celles qui prophétisent à Delphes ; d'autres enfin inhalent des vapeurs d'eau, comme les prophétesses aux Branchides'. »)

[150] Jamblique, *De Mysteriis* III 11. Voir A. Busine, La consultation de l'oracle d'Apollon dans le discours de Jamblique, *Kernos* 15 (2002), p. 187–198.

[151] Jamblique, *De Mysteriis* III 11 : δοκεῖ μὲν γὰρ διήκειν τι δι' αὐτοῦ πνεῦμα μαντικόν· οὐ μέντοι τό γε ἀληθὲς οὕτως ἔχει (« on croit en effet qu'un *pneuma* mantique passe par son intermédiaire ; cependant, la vérité n'est pas ainsi »). Cette opinion était déjà véhiculée par Lamprias dans le dialogue de Plutarque, *De defectu oraculorum* 432d et rejetée par l'Ammonios de Plutarque dans le *De Pythiae oraculis* 397c.

[152] Jamblique, *De Mysteriis* III 12. Voir J. Carlier, Science divine et raison humaine, *in* J.-P. Vernant (éd.), *Divination et rationalité*, Paris, 1974, p. 249–263 ; G. Shaw, *Theurgy and the Soul : the Neoplatonism of Iamblichus*, University Park, Pennsylvania, 1995 [= *Hermeneutics : Studies in the History of Religions*. 6], p. 232–235.

[153] On trouve déjà cette idée chez Plutarque, *Banquet des Sept Sages* 163d–e ; *De Pythiae oraculis* 397c. Sur ce dernier passage, voir S. Schröder, *Plutarchs Schrift De Pythiae Oraculis*. Text, Einleitung und Kommentar, Stuttgart, 1990 [= *Beiträge zur Altertumskunde*. 8], p. 152–154.

[154] Porphyre F 350 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* V 9, 1 = *Oracles chaldaïques* F 225 (des Places).

[155] É. des Places, La religion de Jamblique, *in Entretiens sur l'Antiquité classique*

Poursuivant sa description du processus divinatoire dans les sanctuaires publics, Jamblique insiste à plusieurs reprises sur l'importance des rites de purification accomplis par le prophète avant de recevoir le *pneuma* divin[156]. Le maître d'Apamée précise qu'à Claros, le prophète s'efface de cette manière complètement pour accueillir le dieu (εἰς ὑποδοχὴν τοῦ θεοῦ) ; et que la divinité se sert du prophète comme d'un instrument (χρῆται ὡς ὀργάνῳ τῷ προφήτῃ)[157]. À nouveau, comme l'a relevé H. Lewy[158], le passage du *De Mysteriis* semble manifestement se référer au commentaire porphyrien de la *Philosophie tirée des oracles*. Si, pour Porphyre, le dieu se sert comme d'un instrument du corps du prophète ainsi que de sa voix, Jamblique applique la métaphore de l'instrument non pas au prophète compris comme un élément matériel, mais davantage à son âme purifiée et illuminée par l'inspiration divine. Tout en établissant le bien-fondé des pratiques divinatoires, qui sont en accord avec la loi divine, le maître d'Apamée tend à montrer que ce ne sont pas tant les agents physiques – que ce soit le corps du prophète ou encore l'eau qu'il boit – qui permettent au dieu de se manifester, contrairement à ce que semble induire l'explication de Porphyre fondée sur la nature, mais davantage les rites préliminaires de purification.

Si l'argument du *De Mysteriis* répond à un passage précis de la *Lettre à Anébon*, on voit que Jamblique semble se référer aussi, de manière moins systématique, à l'exégèse porphyrienne de la *Philosophie tirée des oracles*.

d) *Inexactitude des oracles*

Un autre thème que Porphyre semble avoir abordé dans la *Philosophie tirée des oracles* réside dans l'inexactitude des prophéties divines. Aux

---

(Fondation Hardt). XXI. *De Jamblique à Proclus*, Vandœuvres-Genève, 1975, p. 69–94 (p. 93–94). Sur le terme χωρέω, voir aussi A.D. Nock, *Sallustius. Concerning the Gods and the Universe*. Edited with Prologomena and Translation by A.D.N., Cambridge, 1926 (Hildesheim – Zurich – New York, 1988), p. xcix n. 8 et 9 ; H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 40–41 n. 125 ; C. Van Liefferinge, *La Théurgie. Des* Oracles chaldaïques *à Proclus*, Liège, 1999 [= *Kernos Suppl.* 9], p. 147, 171, 182.

[156] Jamblique, *De Mysteriis* III 11, pour Claros : εἰς ὑποδοχὴν τοῦ θεοῦ παρασκευάζει (« il se prépare à recevoir le dieu »), pour Delphes : παρασκευῶν et pour Didymes : ἐπιτηδεία παρασκευαζομένη πρὸς τὴν ὑποδοχήν (« préparée et rendue apte à l'accueillir »).

[157] Même idée en Jamblique, *De Mysteriis* III 4 et 7. Voir A. Sheppard, Iamblichus on Inspiration : *De Mysteriis* 3.4–8, *in* H.J. Blumenthal et E.G. Clark (éd.), *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, Londres, 1993, p. 138–143 (p. 140–141).

[158] H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 44 n. 137.

dires du philosophe, cette dernière semble être engendrée par de mauvaises conditions atmosphériques. En effet, Porphyre rapporte que καὶ τὸ περιέχον ἀναγκάζον ψευδῆ γίνεσθαι τὰ μαντεῖα, οὐ τοὺς παρόντας ἑκόντας προστιθέναι τὸ ψεῦδος. πολλάκις γοῦν προλέγουσιν ὅτι ψεύσονται· οἱ δὲ μένουσι καὶ λέγειν ἀναγκάζουσι διὰ τὴν ἀμαθίαν. εἶπε γοῦν ὁ Ἀπόλλων ποτέ, τοιαύτης οὔσης τῆς καταστάσεως, ὡς ἐδείξαμεν, πονηρᾶς τοῦ περιέχοντος (« l'atmosphère ambiante elle aussi provoque la fausseté des prédictions, ce n'est pas le public qui introduit volontairement le mensonge. D'ailleurs (les dieux) prédisent souvent qu'ils mentiront ; mais, dans leur ignorance, les consultants s'obstinent et les forcent à parler. Ainsi, Apollon dit un jour, alors que les conditions atmosphériques, comme nous l'avons montré, étaient mauvaises ») :

> κλεῖε βίην κάρτος τε λόγων· ψευδηγόρα λέξω[159].
> « Réprime l'impétueuse ténacité de tes questions : je vais dire des mensonges. » (Trad. É. des Places)

Un second oracle, attribué à un dieu évoqué (τις κληθεὶς τῶν θεῶν), s'exprime aussi sur l'incapacité du dieu à révéler le futur, parce que « les fondements de l'oracle sont retenus dans les astres »[160].

Les dieux, par l'intermédiaire de leurs prophètes, tentent de justifier par une explication rationnelle la fausseté de leur prédiction. Porphyre va, quant à lui, s'emparer de ces divines révélations pour fournir une explication de type scientifique aux problèmes surgis lors de la prédiction de futur. Ainsi, les mensonges, dont on accusait souvent les dieux, ne doivent pas être imputés à la responsabilité de la divinité elle-même, mais davantage aux conditions atmosphériques, ainsi qu'à la position des astres.

---

[159] Porphyre F 341 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* VI 5, 2–3 (Cat. 117). Cet oracle fait allusion au mensonge des Muses, déjà évoqué par Hésiode, voir L. Couloubaritsis, Genèse et structure dans le mythe hésiodique des races, *in* F. Blaise, P. Judet de la Combe, P. Rousseau (éd.), *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Lille, 1996, p. 479–518.

[160] Porphyre F 341 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* VI 5, 4 : ἔφη γοῦν τις κληθεὶς τῶν θεῶν· σήμερον οὐκ ἐπέοικε λέγειν ἄστρων ὁδὸν ἱρήν, ἕδρανα μαντοσύνης γὰρ ἐν ἄστρασι νῦν πεπέδηται (« Par exemple, un des dieux, évoqué, a dit : Aujourd'hui il ne convient pas d'indiquer la route sacrée des astres, car pour l'instant les fondements de l'oracle sont retenus dans les astres. » Trad. É. des Places)

Finalement, trois oracles d'Apollon rapportent des prédictions divines qui s'inspirent de la course des astres[161]. On a vu plus haut qu'on pourrait associer à ce dernier groupe trois autres oracles similaires, concernant également le rôle des astres dans la prédiction du futur, dont l'attribution apollinienne pourrait être supposée, même si elle n'est pas certifiée[162]. Le premier extrait apollinien concerne la naissance d'un enfant et Porphyre précise qu'« Apollon répondit d'après les astres que ce serait une fille, en se fondant sur le temps de la conception » (ἐκ τῶν ἄστρων εἶπεν ὅτι θῆλυ, ἐκ τοῦ σπορίμου ἐπιγνοὺς χρόνου)[163]. Les deux révélations suivantes auxquelles se réfère Porphyre sont des oracles d'Apollon, fournissant une explication du comportement guerrier d'un homme, sans que soit précisée la façon dont le dieu a élaboré sa prédiction[164].

À nouveau, Eusèbe n'a pas livré le commentaire qu'a dû en donner Porphyre. On peut toutefois émettre l'hypothèse selon laquelle le philosophe se servit de ces oracles dans le cadre d'une justification rationnelle, fondée, par exemple, sur la conjoncture des astres.

L'utilisation de ces oracles trouverait dans ce cas un parallèle dans l'opinion de Porphyre rapportée par Jamblique selon laquelle les interprètes des dieux s'inspirent de l'observation des astres pour jauger de la véracité d'une révélation[165].

Peut-on par ailleurs associer le recours à ces oracles, qui, selon Eusèbe[166], montrent que les dieux suppriment le τὸ ἐφ' ἡμῖν, aux réflexions du philosophe de Tyr sur la liberté individuelle et la fatalité ? À ce propos, le *De Mysteriis* rapporte encore un fragment de Porphyre, attribué à la *Lettre à Anébon*, dans lequel le philosophe de

---

[161] Porphyre FF 333a, 336 (2 oracles) (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* VI 1, 2 ; VI 2, 1 (Cat. 133, 114).

[162] Porphyre FF 333b, 334 et 335 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* VI 1, 3 ; VI 1, 4 ; VI 1, 5–7 (Cat. 133, 129, 130).

[163] Porphyre FF 333a (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* VI 1, 2 (Cat. 133).

[164] Porphyre F 336 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* VI 2, 1 (Cat. 114).

[165] Porphyre, *Lettre à Anébon* F 25 (Faggin) = Jamblique, *De Mysteriis* III 30 : ἀλλὰ παρατηροῦσι γὰρ τὴν τῶν οὐρανίων φοράν, καὶ λέγουσι τίνος τῶν κατ' οὐρανὸν μετὰ τίνος ἢ τίνων πολεύοντος ἔσται ψευδῆ τὰ μαντεῖα ἢ ἀληθῆ, καὶ τὰ δρώμενα ἀργὰ ἢ ἀπαγγελτικὰ ἢ ἀποτελεστικά (« Mais ceux-là (les fabricants d'images) observent, dit-il, le mouvement des corps célestes et signalent quelles évolutions de tel astre avec tel autre ou tels autres font les oracles mensongers ou véridiques et les actions inopérantes ou au contraire annonciatrices ou efficaces » Trad. É. des Places).

[166] Eusèbe, *Préparation évangélique* VI 2 (Titre).

Tyr écrit que : Αἰγυπτίων οἱ πλείους καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν ἐκ τῆς τῶν ἀστέρων ἀνῆψαν κινήσεως (« la plupart des Égyptiens font dépendre ce qui dépend de nous du mouvement des astres »)[167]. On a par ailleurs conservé, grâce à Stobée, des fragments d'un ouvrage que Porphyre aurait intitulé Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν[168], dans lequel l'auteur tâche de montrer que la liberté individuelle est compatible avec la prédestination platonicienne exprimée dans le X^e^ livre de la *République*, avec le choix, moitié libre, moitié contraint, que l'âme, avant son incarnation, fait du sort qui déterminera toute son existence terrestre[169].

L'état fragmentaire des extraits porphyriens rapportés par Eusèbe, Jamblique et Stobée ne nous permet pas de préciser davantage la façon dont Porphyre inclut les oracles précités dans son commentaire philosophique sur la fatalité, mais l'on est en droit de supposer que les réflexions issues de l'exégèse de ces oracles furent reformulées dans la *Lettre à Anébon*, et puis complétées et/ou réfutées par Jamblique dans le *De Mysteriis*.

Pour conclure, on a tenté de regrouper ci-dessus les oracles d'Apollon de la *Philosophie tirée des oracles* grâce auxquels Porphyre a pu évoquer de près ou de loin certains aspects de la pratique rituelle. De l'analyse des fragments du commentaire que l'auteur leur appliqua, il ressort, d'une part, que certains oracles d'Apollon ont permis au philosophe de Tyr de décrire rationnellement les modalités de l'inspiration prophétique en des termes qui satisfaisaient les nouvelles exigences d'un culte épuré, dans lequel l'homme cherchait avant tout un contact individuel avec la divinité. D'autre part, certaines prédictions divines ont fourni à Porphyre l'occasion de justifier, par des explications de type scientifique, les travers dont on accusait tant les dieux, à qui l'on reprochait de mentir, que les hommes qui les évoquaient, à qui l'on reprochait de contraindre la divinité suppliée.

---

[167] Jamblique, *De Mysteriis* VIII 6.

[168] Porphyre F 268–271 (Smith) = Stobée, *Anthologie* II 8, 39–42.

[169] Voir J. Bidez, *Vie de Porphyre*, p. 110 ; D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'Antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles*, Leuven, 1945 (Amsterdam, 1973) [= *Recueil des travaux d'Histoire et de Philologie*. ser. 3, fasc. 19], p. 163–169 (désormais cité D. Amand, *Fatalisme et liberté*) ; H.-R. Schwyzer, *sv*. Plotinos, *RE* 21, 1 (1951), col. 471–592 (col. 582) R. Beutler, *sv*. Porphyrios n° 21, *RE* 22 (1953), col. 275–313 (n° 38, col. 290–291) ; A. Smith, Porphyrian Studies since 1913, *ANRW* II 36, 2 (1987), p. 717–773 (p. 726–727).

On a vu que la description de la façon dont le *pneuma* divin investit le corps et l'âme du médium s'inscrit dans les discussions de l'époque sur la pertinence de certains aspects du rite païen. On a inséré les quelques phrases de Porphyre sur le sujet dans la vaste réforme du culte païen entreprise par le philosophe néoplatonicien, dont témoignent plus clairement aujourd'hui les fragments de la *Lettre à Anébon*. Dans la *Philosophie tirée des oracles*, Porphyre ne remet pas en question les vers divins – et les auteurs modernes ont souvent vu en cela un manque d'attitude critique – mais il tente, en en proposant une lecture nouvelle, de les mettre en accord avec un rite révisé et épuré. Au vu des thèmes abordés par les deux ouvrages, il semble que l'on puisse rapprocher la *Philosophie tirée des oracles* de la *Lettre à Anébon*.

On a également brièvement montré que le *De Mysteriis* de Jamblique, s'il se présente comme la réponse à la *Lettre à Anébon*, ne semble pas moins çà et là se démarquer explicitement de certaines théories développées par Porphyre dans la *Philosophie tirée des oracles*.

En définitive, ces divergences dans l'interprétation de la façon dont le prophète reçoit l'inspiration divine rejoignent la différence fondamentale qui oppose les deux philosophes en matière de divination : en effet, comme il l'expose dans le prologue de la *Philosophie tirée des oracles*, Porphyre estime que celle-ci est une étape utile pour aider l'homme à unir son âme au divin, étape qui ne se réalise *in fine* que par la compréhension et la contemplation des dogmes philosophiques, tandis que pour Jamblique, les rites théurgiques, dont la divination, sont l'ultime étape qui conduit à la divinisation de l'âme de celui qui est visité par la divinité[170].

3. *Des Hébreux et du Christ*

Pour terminer, l'exégèse des oracles d'Apollon de la *Philosophie tirée des oracles* a été mise au service de la virulente critique que Porphyre adressa aux chrétiens. Cette critique s'appuya sur des révélations concernant le Christ et les chrétiens, et vraisemblablement aussi sur des oracles vantant la qualité des Hébreux.

---

[170] Jamblique, *De Mysteriis* X 4. Voir par exemple G. Shaw, *Theurgy and the Soul : the Neoplatonism of Iamblichus*, University Park, Pennsylvania, 1995 [= *Hermeneutics : Studies in the History of Religions*. 6], p. 282–283.

Tout d'abord, Augustin a conservé dans une traduction latine un extrait oraculaire d'Apollon ouvertement anti-chrétien. En effet, à un homme qui lui demandait que faire à la suite de la conversion au christianisme de sa femme, Apollon déplora ce triste événement et répondit :

> *Forte magis poteris in aqua inpressis litteris scribere aut*
> *adinflans leves pinas per aera avis volare,*
> *quam pollutae revoces impiae uxoris sensum.*
> *Pergat quo modo vult inanibus fallaciis perseverans*
> *et lamentari fallaciis mortuum deum cantans,*
> *quem iudicibus recta sentientibus perditum*
> *pessima in speciosis ferro vincta mors interfecit*
>
> « Sans doute te serait-il plus aisé d'écrire en traçant des lettres sur l'eau, ou bien, déployant des ailes légères, de t'envoler dans les airs comme un oiseau, que de ramener à la raison ta femme souillée par l'impiété. Laisse-la s'obstiner à son gré dans ses sottes erreurs et chanter ses mensongères lamentations sur la mort d'un dieu que des juges équitables ont condamné et que la pire des morts, celle liée au fer, a tué à la fleur de l'âge » (Trad. G. Bardy)[171].

Selon toute vraisemblance, Porphyre devait vanter les propos d'Apollon, qui dénonçait l'erreur et le mensonge des chrétiens lorsqu'ils prétendaient adorer un dieu dans la personne du Christ. À la suite, l'évêque d'Hippone a reproduit, toujours en latin, une portion du commentaire de Porphyre. Le philosophe néoplatonicien aurait notamment commenté l'oracle de la sorte : *in his quidem inremediabile sententiae eorum manifestauit dicens, quoniam Iudaei suspiciunt Deum magis quam isti* (« Dans ces vers, il a bien montré ce que leur croyance comporte d'incurable, en déclarant que les juifs admirent Dieu bien plus qu'eux »)[172]. D'après Augustin, Porphyre aurait utilisé la révélation apollinienne pour discréditer le Christ (*decolorans Christum*) et du même coup placer les juifs au-dessus des chrétiens (*Iudaeos praeposuit Christianis*).

Il faut rapprocher le recours de Porphyre à ces vers d'Apollon d'autres révélations faites par les dieux qu'Augustin ne prit pas la peine de citer *in extenso* et qui ont, aux dires de Porphyre, « proclamé que le Christ fut un homme très pieux, qu'il a été mis au rang des immortels et qu'ils en font mention avec de grandes louanges » (*Christum*

---

[171] Porphyre F 343 (Smith) = Augustin, *Cité de Dieu* XIX 23 (Cat. 132).
[172] Porphyre F 343 (Smith) = Augustin, *Cité de Dieu* XIX 23.

enim dii piissimum pronuntiauerunt et immortalem factum et cum bona praedicatione eius meminerunt). Quant aux chrétiens, les dieux les auraient déclarés « hommes souillés, corrompus, enlacés dans l'erreur, et contre eux, les dieux profèrent encore maintes injures semblables » (*Christianos vero pollutos, inquit, et contaminatos et errore implicatos esse dicunt et multis talibus aduersus eos blasphemiis utuntur*)[173].

Parmi ces témoignages, qui devaient être plus nombreux, Augustin et Eusèbe ne rapportent plus que les célèbres oracles d'Hécate provenant du troisième livre de la *Philosophie tirée des oracles*[174]. Dans la première révélation, la déesse témoignait à la fois d'un certain respect pour le Christ, qu'elle qualifie d'homme très pieux (*piissimum* ; εὐσεβέστατον), et affirmait que ceux qui l'honoraient étaient loin de la vérité. Dans la seconde, Hécate décrit le séjour de l'âme du Christ, qui a reçu, comme celle des autres hommes pieux, le droit de séjourner au ciel parmi les bienheureux. Insinuant que le Christ était un homme mortel, l'oracle précise encore que ce dernier était soumis au destin (*fataliter*). C'est en croyant honorer un dieu que les chrétiens sont tombés dans l'erreur (*error*) et la folie (*dementia* ; ἄνοια)[175].

Les bribes de commentaire conservées nous laissent supposer que Porphyre était pleinement d'accord avec les paroles divines, lui qui paraphrasa les vers en insistant sur le fait que l'âme de Jésus, que les chrétiens vénèrent comme s'il s'agissait d'un dieu, a reçu l'immortalité après la mort de ce dernier (*piissimum igitur virum, inquit, eum dixit et eius animam, sicut et aliorum piorum, post obitum immorta litate dignatam et hanc colere Christianos ignorantes*)[176].

Le court passage cité ci-dessus dans lequel Porphyre proclame la foi des juifs supérieure à celle des chrétiens laisse donc supposer que le philosophe de Tyr témoigna une certaine estime pour les Hébreux.

---

[173] Porphyre F 345 (Smith) = Augustin, *Cité de Dieu* XIX 23.

[174] Porphyre F 345 (Smith) = Eusèbe, *Démonstration évangélique* III 6, 39–7, 2 = Augustin, *Cité de Dieu* XIX 23.

[175] Voir M.B. Simmons, *Arnobius Sicca : Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian*, Oxford, 1995, p. 216–243 ; Id., The Function of Oracles in the Pagan-Christian Conflict during the Age of Diocletian : the Case of Arnobius and Porphyry, *in* E.A. Livingstone (éd.), *International Conference on Patristic Studies, 12th*. III. *Preaching, Second Century. Tertullian to Arnobius. Egypt before Nicaea*, Leuven, 1997 [= *Studia Patristica*. 31], p. 349–356. Il est regrettable que cet oracle n'ait pas été étudié par S.I. Johnston, *Hekate Soteira. A Study of Hecate's Roles in the Chaldaean Oracles and Related Literature*, Atlanta, 1990 [= *American Classical Studies*. 21].

[176] Porphyre F 345 (Smith) = Eusèbe, *Démonstration évangélique* III 7, 2 = Augustin, *Cité de Dieu* XIX 23.

Mais la phrase du philosophe montre aussi que ce jugement n'était que conditionnellement positif, utilisé pour disqualifier les chrétiens qui se réclamaient de la tradition ancestrale juive. C'est dans cette optique-là qu'on envisagera le recours de l'auteur aux autres oracles qui concerne la religion juive.

Un oracle d'Apollon, très probablement issu de la *Philosophie tirée des oracles*, traite également de la religion des Hébreux, et plus précisément de leur dieu. Augustin rapporte en effet : *Sed ad manifestiora veniamus et audiamus quam magnum deum dicat est Iudaeorum. Item ad ea quae interrogauit Apollinem, quid melius, verbum sive ratio an lex : Respondit, inquit versibus haec dicens. Ac deinde subicit Apollinis versus, in quibus et isti sunt, ut quantum satis est inde decerpam* (« Mais venons-en à des affirmations plus claires et écoutons-le (*s-e.* Porphyre) nous dire combien est grand le Dieu des juifs. Interrogé sur ce qui est meilleur : la parole, la raison ou la loi : 'Apollon', dit-il, 'répondit ceci en s'exprimant en vers'. Et aussitôt après, il cite les vers d'Apollon, parmi lesquels, pour n'en extraire que ceux qui nous suffisent, sont les suivants ») :

> *In deum vero, inquit, generatorem et in regem ante omnia,*
> *quem tremit et caelum et terra atque mare*
> *et infernorum abdita et ipsae numina perhorrescunt ;*
> *quorum lex est pater, quem valde sancti honorant Hebraei*[177].
>
> « En face d'un Dieu qui est principe générateur, d'un roi qui est avant toutes choses, devant qui tremblent le ciel, la terre, la mer, les mystérieux enfers et les dieux eux-mêmes sont saisis d'épouvante ; pour eux, la loi c'est le Père que les saints Hébreux honorent grandement. » (Trad. G. Combès).

Bien que transmis sans le commentaire de l'auteur, ce passage de la *Philosophie tirée des oracles* a souvent été commenté pour savoir à quel rang Porphyre plaçait le dieu des juifs, dont le caractère transcendant de la divinité suprême est ici accentué, alors que dans un autre passage[178], généralement considéré plus tardif mais que certains attribuent malgré tout à la *Philosophie tirée des oracles*[179], Porphyre

---

[177] Porphyre F 344 (Smith) = Augustin, *De civitate Dei* XIX 23. Une version grecque de l'oracle est utilisée par Lactance, *Ira Dei* 23, 12 (Cat. 75).

[178] Porphyre F 365 (Smith) = Lydus, *De mensibus* 110, 18–25 (Wünsch).

[179] Voir M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. Vol. II. *From Tacitus to Simplicius*. Edited with Introductions, Translations and Commentary, Jerusalem, 1980, n° 452, p. 433 ; M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, 2002 [= *Histoire des doctrines de l'Antiquité classique.* 27], p. 201.

aurait assimilé le dieu des juifs au démiurge, correspondant au second dieu des *Oracles chaldaïques*[180]. Comme l'a récemment fait remarquer M. Zambon, il ne faut pas automatiquement voir une contradiction, ni même une évolution doctrinale, dans le fait que Porphyre ait parlé soit de façon générique, soit de façon bien plus particularisée, en insistant tantôt sur le caractère transcendant du Dieu biblique, tantôt sur son caractère créateur[181]. Il est essentiel de garder à l'esprit que le jugement positif que Porphyre a vraisemblablement porté sur le Dieu biblique est avant toute chose lié à la polémique contre les chrétiens et contre le culte qu'ils vouent à un homme.

On sait par ailleurs que le philosophe a utilisé dans sa collection de *logia* païens d'autres oracles attribués à Apollon qui s'expriment sur les qualités des peuples orientaux, et notamment celles des juifs : trois fameux textes oraculaires, qui proviennent, selon Eusèbe, du premier livre de la *Philosophie tirée des oracles*[182], vantent la qualité des peuples d'Orient, considérés proches de la divinité, et plus particulièrement les Hébreux et les Chaldéens[183]. On a vu ci-dessus que ces textes sont en accord avec les tendances philosophiques qui, depuis l'époque de Numénius, ont attaché de plus en plus d'importance aux sagesses et aux révélations orientales.

Aucune trace du commentaire de l'auteur ne nous renseigne sur la portée qu'il donna aux paroles rapportées par le fragment 324

---

[180] Voir J.H. Waszink, Porphyrios und Numenios, *in Entretiens sur l'Antiquité classique (Fondation Hardt)*. XII *Porphyre*, Vandœuvres-Genève, 1966 p. 33–83 (p. 57) ; H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 77 ; P. Hadot, Citations de Porphyre chez Augustin (à propos d'un ouvrage récent), *REAug* 6 (1960), p. 205–244 (p. 214 n. 36 ; Id., La métaphysique de Porphyre, *in Entretiens sur l'Antiquité classique (Fondation Hardt)*. XII. *Porphyre*, Vandœuvres-Genève, 1965, p. 127–157 (p. 133 n. 3) ; Id., *Porphyre et Victorinus*. I, Paris, Études Augustiniennes, 1968, p. 264.

[181] M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, 2002 [= *Histoire des doctrines de l'Antiquité classique*. 27], p. 202.

[182] Eusèbe, *Préparation évangélique* IX 10, 1 : ὁ δὲ Πορφύριος ἐν τῷ πρώτῳ τῆς *Ἐκ λογίων φιλοσοφίας* αὐτὸν εἰσάγει τὸν ἑαυτοῦ θεὸν τῷ Ἑβραίων γένει μετὰ τῶν ἄλλων τῶν ἐπὶ συνέσει βοωμένων ἐθνῶν σοφίαν ἐπιμαρτυροῦντα. Λέγει δὲ ὁ παρ' αὐτῷ Ἀπόλλων δι' οὗ ἐκτίθεται χρησμοῦ τάδε· (« Porphyre lui-même dans le premier livre de sa *Philosophie tirée des oracles* amène son propre dieu à prendre en témoignage la sagesse de la race juive en même temps que d'autres peuples renommés pour leur intelligence. Et voici ce que dit son Apollon dans l'oracle qu'il rend. »)

[183] Porphyre FF 323 et 324 (2 oracles) (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* IX 10, 1–5 = M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. Vol. II. *From Tacitus to Simplicius*. Edited with Introductions, Translations and Commentary, Jerusalem, 1980, nº 450, p. 429–430 (Cat. 123–124).

(Smith) (Cat. 124). Comme Augustin[184], Eusèbe se limita à admirer les pieuses paroles d'Apollon qui qualifiaient les Hébreux de célèbres (ἀριζήλωτοι), louaient leur sagesse (σοφίην) et déclaraient sainte leur adoration pour Dieu (σεβαζόμενοι θεὸν ἁγνῶς). Aux yeux de l'apologiste, il y avait là un témoignage du respect d'Apollon pour le Dieu des juifs, et par conséquent pour le Dieu des chrétiens (voir *infra*).

On peut néanmoins émettre l'hypothèse selon laquelle Porphyre se serait servi de ces révélations apolliniennes, qui marquaient l'admiration d'Apollon pour la sagesse des anciens Hébreux, dans l'intention de ternir l'originalité de la religion chrétienne : la louange du dieu grec pour les Hébreux et les autres peuples anciens d'Orient aurait dans ce cas été utilisée pour opposer la sainteté ces peuples sacrés à l'impiété et l'inconsistance des chrétiens.

Quant à l'oracle rapporté au fragment 323 (Smith), on a montré plus haut comment ce texte s'inscrivait dans la réflexion porphyrienne sur les rites et les sacrifices à exécuter pour découvrir la voie qui mène aux Bienheureux. Selon l'auteur, le dieu a concédé la découverte de la route vers les dieux aux peuples barbares là où, en revanche, les Grecs se sont égarés (ἐπλανήθησαν). Entre ces deux groupes clairement opposés, les barbares et les Grecs, Porphyre fait allusion à un troisième groupe constitué de ceux qui ont perdu cette voie vers les dieux, à peine après l'avoir obtenue (οἱ δὲ κρατοῦντες ἤδη καὶ διέφθειραν)[185]. Comme le suggéra jadis G. Wolff[186], l'expression semble se référer aux chrétiens : Porphyre aurait donc condamné par là les adeptes du christianisme qui avaient délaissé l'antique religion des Hébreux pour une religion nouvelle et auraient en cela perdu la sagesse que les juifs possédaient encore[187].

On peut retenir de cette analyse que Porphyre eut recours dans la *Philosophie tirée des oracles* à certaines révélations d'Apollon qui lui per-

---

[184] Augustin, *Cité de Dieu* XIX 23 : *tali oraculo dei sui Apollinis Porphyrius tam magnum Deum dixit Hebraeorum, ut eum et ipsa numina perhorrescant* (« Ainsi Porphyre, sur la foi de cet oracle d'Apollon son dieu, reconnaît au Dieu des juifs une grandeur telle, qu'il fait frémir d'épouvante les dieux eux-mêmes. » Trad. G. Bardy).

[185] Porphyre F 323 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* IX 10, 3 (Cat. 123).

[186] G. Wolff, *De philosophia* p. 141 n. 4. Cette hypothèse fut rejetée sans argument par K. Mras, *Eusebius Werke, Die Praeparatio Evangelica*, GCS VIII.1, Berlin, 1982, p. 496 et, depuis lors, par la majorité des commentateurs.

[187] M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, 2002 [= *Histoire des doctrines de l'Antiquité classique*. 27], p. 200–201.

mettaient de critiquer la religion de ses ennemis chrétiens. D'une part, la critique de Porphyre s'alimente de révélations résolument anti-chrétiennes qui dénonçaient la prétendue divinité du Christ et décriaient la foi des adeptes du christianisme. De l'autre, le philosophe semble s'être servi d'oracles concernant la religion juive avec l'intention de stigmatiser l'erreur des chrétiens. En raison du peu de commentaires de l'auteur qui nous sont parvenus, il reste encore difficile de se faire une idée précise de l'utilisation qu'a faite Porphyre des oracles qui concernaient l'antique sagesse des Hébreux. Rappelons finalement l'ambivalence qui régit l'attitude du philosophe de Tyr vis-à-vis des Hébreux : si l'auteur a vu en ceux-ci un témoin très ancien de la sagesse orientale révélée, se référant, par exemple, à l'autorité de Moïse en tant que fameux législateur[188], il a également considéré le peuple des Hébreux comme le berceau de la religion chrétienne, dont il voulut démontrer la faiblesse et l'ineptie[189].

D. De l'ascèse philosophique à la polémique chrétienne

En fin de compte, quelles conclusions peut-on avancer lorsque l'on regarde l'exégèse que Porphyre proposa des oracles d'Apollon à la lumière des informations disponibles sur la *Philosophie tirée des oracles* ainsi que sur les autres ouvrages du philosophe ?

Sans parvenir à résoudre les multiples problèmes d'interprétation posés encore par cet ouvrage énigmatique, qui semblent bien insolubles, les indices conservés de l'orientation que donna l'auteur à la *Philosophie tirée des oracles* nous permettent de placer le traité dans un courant de pensée très proche d'autres traités, comme la *Lettre à Anébon*, le *De regressu animae*, le *De abstinentia* ou la *Lettre à Marcella*. Même si, rappelons-le, le but poursuivi par l'auteur dans ces différentes œuvres, le ton qu'il y utilise ou encore la méthode qu'il y met en œuvre divergent parfois sensiblement, ces ouvrages, loin de présenter

---

[188] Voir Porphyre, *De abstinentia* IV 14, 2. Voir P.F. Beatrice, Diodore de Sicile chez les Apologistes, *in* B. Pouderon, J. Doré (éd.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris, 1998 [= *Théologie historique*. 105], p. 219–235.

[189] Voir la critique de Porphyre rapportée par Eusèbe, *Préparation évangélique* X 9, 11. Voir J.G. Gager, *Moses in Greco-Roman Paganism*, New York, 1972 [= *SBL Monograph Series*. 16], p. 69–73 ; M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. Vol. II. *From Tacitus to Simplicius*. Edited with Introductions, Translations and Commentary, Jerusalem, 1980, nº 450, p. 423–428 ; R.L. Wilken, *The Christians As The Romans Saw Them*, New Haven – Londres, 1984, p. 137–143.

de profondes contradictions, prônent, d'une manière ou d'une autre, une conception épurée de la religion, et réfléchissent chacun à sa façon sur les conditions du salut de l'âme. Par ailleurs, l'analyse a également montré que l'entreprise exégétique de Porphyre semble avoir été dirigée contre la religion chrétienne.

1. *En quête de salut*

Comme Porphyre le stipule dans le prologue de la *Philosophie tirée des oracles*, c'est dans l'optique d'ouvrir la voie vers le salut de l'âme que l'auteur entreprit de rassembler et de commenter des oracles des dieux païens, et essentiellement d'Apollon, oracles censés communiquer aux hommes des doctrines philosophiques. Loin de se référer à une lecture au premier degré de ces oracles, le philosophe néoplatonicien appliqua à ces révélations une grille de lecture symbolique, destinée à seconder l'homme averti dans sa quête d'union mystique.

S'éloignant de l'enseignement plotinien, Porphyre estimait que, tout comme la recherche philologique rigoureuse ou la pratique de l'allégorie[190], le culte rendu aux dieux pouvait fournir une méthode efficace facilitant l'accès de la voie vers la découverte de la vérité divine[191]. Cependant, comme le suggère une phrase de la *Philosophie tirée des oracles* peu souvent citée par les commentateurs[192], mais qui

---

[190] Voir J. Pépin, Porphyre, exégète d'Homère, *in Entretiens sur l'Antiquité classique (Fondation Hardt)*. XII. *Porphyre*, Vandœuvres-Genève, 1965, p. 231–266 (p. 259–266) ; Id., Philólogos / Philósophos (*VP* 14.18–20), *PVP* II, 1992, p. 477–501 ; R. Lamberton, *Homer The Theologian : Neoplatonist Allegorical Reading And The Growth Of The Epic Tradition*, Berkeley, 1986 ; G. Lardreau, La philosophie de Porphyre et la question de l'interprétation, *in Porphyre, L'antre des Nymphes dans l'Odyssée*, traduit du grec par Y. Le Lay, Paris, 1989, p. 7–47. Sur l'influence que Longin exerça sur Porphyre, voir F. Romano, *Porfirio di Tiro : filosofia e cultura nel III secolo D.C.*, Catane, 1979 [= *Publicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Catania.* 33], p. 109–127.

[191] A. Smith, Porphyrian Studies since 1913, *ANRW* II 36, 2 (1987), p. 717–773 : « the oracular (and we might extend this to the ritual) material was a δεύτερος πλοῦς to aid the weaker brethren in their advance to θεωρία » (p. 735).

[192] Porphyre F 324 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* XIV 10, 5 (Cat. 124) : ἀκήκοας πόσος πόνος, ἵν' ὑπὲρ σώματός τις τὰ καθάρσια θύσῃ, οὐχ ὅτι τῆς ψυχῆς τὴν σωτηρίαν ἐξεύροι; (« tu as entendu cet immense labeur pour faire en faveur du corps les sacrifices de purification, loin que l'on songeât à trouver le salut de l'âme ? » trad. É. des Places). Cette phrase a souvent été oubliée par les commentateurs, sans doute parce qu'elle n'a pas été répertoriée par G. Wolff dans son édition.

se voit confirmée par les fragments du *De regressu animae*[193], Porphyre admet l'utilité des pratiques cultuelles uniquement pour la purification de la partie inférieure, qualifiée de « pneumatique » (πνευματική), de l'âme, celle qui est en relation avec le sensible. Car, pour le disciple de Plotin, c'est encore la philosophie, et elle seule, qui assure le salut et l'union au divin de la partie intellective (νοερά) de l'âme[194].

Certains passages du *De abstinentia* rejoignent encore cette distinction qu'observe Porphyre entre, d'une part, le culte intérieur permettant à l'âme pure du bon philosophe de s'unir à la divinité dans le silence de la contemplation et, d'autre part, la pratique du culte traditionnel, utile à la partie inférieure de l'âme, mais aussi à la religion publique et au bon fonctionnement des cités[195]. Aussi le philosophe explique-t-il cette disparité cultuelle en ce qu'il convient de consacrer à la divinité à laquelle on s'adresse un sacrifice qui corresponde à son rang et à sa nature[196].

Un extrait de Porphyre rapporté par Augustin nous pousse à penser que le culte intérieur devait recouvrir une importance considérable dans la *Philosophie tirée des oracles : nam deus quidem, utpote omnium Pater, nullius indiget ; sed nobis est bene, cum eum per iustitiam et castitatem aliasque virtutes adoramus, ipsam vitam precem ad ipsum facientes per imitationem et inquisitionem de ipso. Inquisitio enim purgat, inquit ; imitatio deificat affectionem ad ipsum operando* (« Car la divinité, étant père de toutes choses, n'a besoin de rien ; mais c'est un bien pour nous, lorsque nous l'adorons par la justice, la chasteté et les autres vertus, lorsque nous faisons de notre vie même une prière qui s'adresse à lui et qui consiste en l'imitation et la recherche de dieu. Il dit, en effet, que la recherche (de la divinité) nous purifie ; quant à l'imitation de dieu,

---

[193] Par exemple, Porphyre, *De regressu animae* F 2 (Bidez) = Augustin, *Cité de Dieu* X 9, 2 : *utilem dicit esse mundandae parti animae, non quidem intellectuali, qua rerum intellegibilium percipitur veritas, nullas habentium similitudines corporum ; sed spiritali, qua corporalium rerum capiuntur imagines* (« . . . il (la) prétend utile pour purifier une partie de l'âme, non certes la partie intellectuelle qui perçoit la vérité des réalités intelligibles sans aucune ressemblance avec les corps mais la partie spirituelle qui saisit les images des objets corporels ») ; F 4 et 7 (Bidez) = Augustin, *Cité de Dieu* X 27 ; *etc.*

[194] Voir P. Hadot, Citations de Porphyre chez Augustin (à propos d'un ouvrage récent), *REAug* 6 (1960), p. 205–244 (p. 205–206) ; A. Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, La Haye, 1974, p. 128–141 ; H.D. Saffrey, La théurgie comme phénomène culturel chez les néoplatoniciens (IV^e^–V^e^ siècles), *Koinônia* 8 (1984), p. 161–171 (p. 159).

[195] Par exemple, Porphyre, *De abstinentia* II 33 ; 43, 1–2.

[196] Porphyre, *De abstinentia* II 34.

elle nous déifie, en tournant notre amour vers lui »)[197]. En effet, le philosophe y explique que la recherche intime de la divinité purifie l'homme en quête de salut. Notons finalement que Porphyre, fidèle à la formule platonicienne selon laquelle φιλόσοφον . . . πλῆθος ἀδύνατον εἶναι (« il est impossible que la foule soit philosophe »)[198], est conscient de ce que l'union de l'âme au divin n'est accessible qu'à un petit groupe de privilégiés[199].

2. *Revaloriser la religion païenne*

Avec une approche comparable à celle développée dans la *Lettre à Anébon*, Porphyre profita de l'exégèse philosophique de révélations oraculaires pour exposer la rationalité intrinsèque des différents éléments constitutifs de la religion païenne. En vaillant défenseur de la tradition hellénique, Porphyre utilisa ainsi les révélations apolliniennes dans le dessein de remettre à l'honneur certains rites traditionnels du paganisme, alors aux prises à des attaques multiples formulées tant par les philosophes païens que par les apologistes chrétiens. Le traité était en cela engagé dans les débats de l'époque sur la supériorité de la religion grecque traditionnelle sur la nouvelle religion se réclamant du Christ.

Dès lors, pour saisir pleinement le rôle des oracles d'Apollon au sein de la *Philosophie tirée des oracles*, il convient d'envisager la place de l'ouvrage dans la polémique anti-chrétienne développée par Porphyre. Alors que les fragments conservés nous laissent deviner le traité plutôt comme un traité d'école, fournissant une exégèse symbolique d'oracles païens, les témoignages anciens attestent avec insistance que les chrétiens ont, pour leur part, vu dans cette œuvre une puissante attaque portée contre leur religion[200].

---

[197] Porphyre F 346 (Smith) = Augustin, *De ciuitate Dei* XIX 23. Voir l'analyse de J.J. O'Meara, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris, Études Augustiniennes, 1959, p. 29–31, 55–61.

[198] Platon, *République* VI 7 (494a).

[199] Voir H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 453–454 ; P. Hadot, Citations de Porphyre chez Augustin (à propos d'un ouvrage récent), *REAug* 6 (1960), p. 205–244 (p. 212).

[200] Voir Firmicus Maternus, *L'erreur des religions païennes* XIII 4 : *defensor sacrorum, hostis dei, ueritatis inimicus, sceleratarum artium magister* ; Eusèbe, *Préparation évangélique* I 9, 6 ; IV 6, 2–3 ; V 5, 5 : τὴν καθ' ἡμῶν συσκευήν ; V 36, 5 : τὴν συσκευὴν καθ' ἡμῶν ; *Démonstration évangélique* III 6, 39 : τῆς τοῦ καθ' ἡμῶν πολεμίου γραφῆς ; Augustin, *Cité de Dieu* XIX 22, 17 : *christianorum acerrimus inimicus* ; Théodoret, *Thérapeutique* I 42 : ὁ τὸν πρὸς ἡμᾶς ἐκθύμως ἀναδεξάμενος πόλεμον ; III 65–66 ; VII 36 : τὴν καθ' ἡμῶν τυρεύων γραφήν ; X 11–12 ; *etc.* ; Rufin d'Aquilée, *Apol.*

La *Philosophie tirée des oracles* est généralement considérée par les commentateurs modernes comme une première attaque portée au christianisme, tentative quelque peu maladroite que Porphyre aurait reprise et améliorée dans l'ouvrage *Contre les chrétiens*, rédigé bien plus tard en Sicile[201].

S'opposant radicalement à ces vues, P.F. Beatrice a avancé une hypothèse aussi novatrice qu'audacieuse, qui implique une révision totale de la publication de G. Wolff. En effet, le spécialiste italien propose la thèse selon laquelle Porphyre n'aurait rédigé qu'un seul ouvrage de polémique anti-chrétienne, intitulé *Philosophie tirée des oracles*, dans lequel il faudrait dès lors inclure la plupart des fragments rapportés traditionnellement, depuis A. von Harnack, au *Contre les chrétiens*, à l'exception toutefois des passages de l'anonyme de Macaire de Magnésie qu'on rattache, depuis Harnack, à la production littéraire de Porphyre[202].

R. Goulet a réfuté catégoriquement ces interprétations polémisantes de la *Philosophie tirée des oracles*, en affirmant que cet ouvrage de Porphyre n'était en rien une œuvre de polémique anti-chrétienne, que « la perspective anti-chrétienne n'était pas inscrite dans la forme

---

contra Hieron. II 15 (95) : *aduersum christianos et aduersum religionem nostram* ; Macaire, *Apokritios* III 42, 6 (Goulet).

[201] A. von Harnack, *Porphyrius, « Gegen die Christen », 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate*. Herausgegeben von A.v.H., Berlin, 1916 [= *Abhandlungen der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse*. 1], p. 3–5 ; T. Barnes, Porphyry Against the Christians : Date and Attribution of the Fragments, *JThS* 24 (1973), p. 424–442 ; Id., Scholarship or Propaganda ? Porphyry Against the Christians and his Historical Setting, *BICS* 39 (1994), p. 53–65 ; R.L. Wilken, Pagan Criticism of Christianity : Greek Religion and Christian Faith, *in* W.R. Schoedel et R.L. Wilken (éd.), *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition. In Honorem R.M. Grant*, Paris, 1979 [= *Théologie historique*. 53], p. 117–134 ; Id., *The Christians As The Romans Saw Them*, New Haven – Londres, 1984, p. 135–136 ; A. Meredith, Porphyry and Julian against the Christians, *ANRW* II 23.2 (1980), p. 1119–1149 ; R.J. Hoffmann, *Porphyry's Against the Christians. The Literary Remains*. Edited and Translated with an Introduction and Epilogue by R.J.H., New York, 1994, p. 16–17.

[202] Voir P.F. Beatrice, Un oracle antichrétien chez Arnobe, *in* Y. de Andia *et al.*, *Mémorial Dom Jean Gribomont (1920–1986)*, Rome, 1988 [= *Studia ephemeridis « Augustinianum »*. 27], p. 107–129 ; Id., Le traité de Porphyre contre les Chrétiens : l'état de la question, *Kernos* 4 (1991), p. 119–138 ; Id., Towards a New Edition of Porphyry's Fragments Against the Christians, *in* M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec, D. O'Brien (éd.), *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ – Chercheurs de sagesse. Hommage à Jean Pépin*, Paris, 1992 [= *Études augustiniennes. Série Antiquité*. 131], p. 347–355 ; Id., On the Title of Porphyry's Treatise Against the Christians, *in* G. Sfameni Gasparro (éd.), *Ἀγαθὴ ἐλπίς. Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*, Rome, 1994 [= *Storia delle religioni*. 11], p. 221–235 ; Id., *sv*. Porphyrius, *Theologische Realenzyklopädie* 27 (1997), p. 54–59.

de l'ouvrage », et qu'il fallait davantage se fier au prologue de l'ouvrage, dans lequel l'auteur destinait son écrit aux seuls philosophes païens[203].

On se limitera ici à constater que, si l'on s'en tient aux fragments attribués avec certitude à la *Philosophie tirée des oracles*, l'ampleur de la dimension polémique de l'ouvrage se dérobe singulièrement à toute analyse. En effet, lorsqu'ils en citèrent des passages, les auteurs chrétiens ont peu utilisé les arguments de Porphyre contre le christianisme, et se sont davantage référés au traité dans l'intention de démontrer la perversité et la nature démonique des soi-disant dieux de leurs adversaires païens. C'est ainsi que peu d'éléments trahissent aujourd'hui l'aspect conflictuel de cet ouvrage, qui, nous dit-on, était si menaçant pour la foi chrétienne.

Comme on l'a vu, une partie du matériel oraculaire récolté par l'auteur trahit tout de même le ton résolument anti-chrétien que devait présenter, du moins en partie, l'ouvrage de Porphyre. Les discussions relatives à la figure du Christ constituent même l'élément de polémique anti-chrétienne le plus tangible des fragments conservés de la *Philosophie tirée des oracles*.

L'analyse de l'usage que Porphyre fit des oracles d'Apollon permet en outre de déceler d'autres reliquats de la position polémique de l'ouvrage.

Tout d'abord, certains thèmes abordés par Porphyre lors de son commentaire des oracles d'Apollon faisaient partie de l'argumentation qui animait les débats entre païens et chrétiens à propos de la validité et de l'efficacité du rite païen. Dans ce contexte, la section de l'ouvrage sur la loi régissant le sacrifice avait vraisemblablement un aspect polémique sous-jacent : on sait qu'Origène avait exposé que la *taxis* des prêtres et des sacrifices chez les anciens Hébreux révélait d'innombrables symboles transparents aux hommes instruits : τί δὲ δεῖ λέγειν περὶ τῆς τάξεως τῶν παρ' αὐτοῖς ἱερέων καὶ θυσιῶν, μυρία σύμβολα περιεχουσῶν τοῖς φιλομαθοῦσιν σαφηνιζόμενα; (« Et que dire de l'ordonnance de leurs prêtres et des sacrifices qui contenaient mille symboles transparents à ceux qui aiment à s'instruire ? » Trad. M. Borret)[204]. Par ailleurs, comme le rappelle

[203] R. Goulet, Hypothèses récentes sur le traité de Porphyre, *Contre les chrétiens*, *in* M. Narcy et E. Rebillard (éd.), *Hellénisme et Christianisme*, Lille, 2004, p. 61–109.

[204] Origène, *Contre Celse* IV 31. Voir aussi Origène, *Contre Celse* IV 22, où les sacrifices sont des « symboles des profonds mystères » (σύμβολα μεγάλων μυστηρίων).

Augustin, les *logia* de Moïse fournissent aux chrétiens une loi, selon laquelle celui qui sacrifie à d'autres dieux qu'au seul Seigneur sera exterminé[205]. Dans ce cadre, l'exposé de Porphyre, qui visait à montrer que les textes sacrés du paganisme fournissaient aux hommes des symboles donnant accès à une interprétation de la *taxis* divine ou encore des sacrifices à accomplir, pourrait constituer une réponse à ces développements.

De même, la réflexion de la *Philosophie tirée des oracles* sur les modes de l'inspiration prophétique peut également être resituée dans la polémique anti-chrétienne, si l'on se souvient que, pour contrer les arguments de Celse, Origène s'attacha à montrer l'absurdité de la vaticination de la Pythie ainsi que l'inutilité des oracles d'Apollon[206].

Plus fondamentalement, on a insisté ci-dessus sur l'importance accordée au culte intérieur et au salut de l'âme par Porphyre dans la *Philosophie tirée des oracles*. Aussi la volonté du philosophe de restaurer la religion traditionnelle à partir de l'enseignement des dieux eux-mêmes a-t-elle inévitablement fait de l'hellénisme une force rivale du christianisme. En adaptant la religion païenne traditionnelle aux désirs de purification et d'intériorisation développés par la mystique plotinienne, la démarche philosophico-religieuse du philosophe de Tyr a manifestement représenté, au-delà de son activité strictement polémique, une menace réelle pour la religion chrétienne.

Signalons par ailleurs que l'on trouve également la notion de culte intérieur chez d'autres opposants célèbres du christianisme, comme Celse ou Apollonius de Tyane[207], qui prônent eux aussi une intériorisation de la religion païenne ainsi qu'une épuration des pratiques cultuelles. On n'est pas en mesure de répondre ici, autrement que par un raisonnement circulaire, à la question de savoir si la promotion par ces philosophes d'une religion intériorisée fut directement formulée à des fins polémiques, ou si c'est plutôt la réaction chrétienne, pressentant le danger de ces théories séduisantes pour l'époque, qui vit dans ces positions novatrices de violentes attaques.

---

[205] Augustin, *Cité de Dieu* XIX 23, 5, se référant à *Exode* XXII 20.

[206] Origène, *Contre Celse* VII 3–8. Voir G. Sfameni Gasparro, Ispirazione delle scritture e divinazione pagana. Aspetti della polemica fra Origene e Celso, *in* G. Dorival et A. Le Boulluec (éd.), *Origeniana Sexta. Origène et la Bible/Origen and the Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum. Chantilly, 30 août – 3 septembre 1993*, Leuven, 1995 [= *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*. 118], p. 287–302.

[207] Par exemple, Origène, *Contre Celse* VIII 63 ; voir R.L. Wilken, *The Christians As The Romans Saw Them*, New Haven – Londres, 1984, p. 94–125.

Dans ce contexte, il semble également utile d'envisager le titre que donna Porphyre à son traité, à savoir Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας, en fonction de la contestation du christianisme développée par le philosophe de Tyr. On sait en effet que les titres donnés à leurs ouvrages par certains philosophes païens comportaient parfois une part de provocation à l'égard de la religion chrétienne : ainsi, l'intitulé Ἀληθής λόγος (« Discours véritable ») du pamphlet anti-chrétien de Celse fut vivement contesté par Origène, qui en dénonça le caractère ambitieux, usurpateur et frauduleux[208].

On proposera ici l'hypothèse selon laquelle Porphyre, tout comme Celse, ne choisit probablement pas innocemment le titre de la *Philosophie tirée des oracles*. Au contraire, il y a fort à parier que le titre de l'ouvrage, qui prétendait exposer les doctrines philosophiques à partir de λόγια, et non de χρησμοί, ait provoqué une certaine irritation chez les apologistes chrétiens grecs comme latins, qui ne manquèrent jamais l'occasion de reproduire le libellé dans son entièreté.

Certes, le terme grec λόγιον utilisé par Porphyre, que G. Wolff traduisit par *oraculum* lors de son édition des fragments[209], désigne traditionnellement une réponse oraculaire et revêt à peu près le même sens que χρησμός dans toute la littérature classique, depuis Hérodote jusque Plutarque[210]. Quant à Porphyre, il ne paraît pas non plus distinguer rigoureusement les termes λόγιον et χρησμός[211]. En effet, le philosophe de Tyr qualifie de χρησμοί la majorité des textes conservés de la *Philosophie tirée des oracles*, en dépit du titre de son traité qui propose une philosophie à partir de *logia* (ἐκ λογίων) : des fragments

---

[208] Par exemple, Origène, *Contre Celse* II 47, 9 ; VII 68, 40 ; VIII 1, 3 ; *etc*. Sur le titre provocateur donné par Celse à son pamphlet, voir M. Borret, *Origène. Contre Celse*. V. Introduction générale, tables et index par M.B., SC n° 227, Paris, 1976, p. 24–28 ; A.J. Droge, *Homer or Moses ? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Tübingen, 1989 [= *Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie*. 26], p. 72–81 ; H.-D. Saffrey, Les débuts de la théologie comme science (III^e^–VI^e^ siècle), *RSPh* 80 (1996), p. 201–220 (p. 206–207) ; M. Frede, Celsus' Attack on the Christians, *in* J. Barnes et M. Griffin (éd.), *Philosophia Togata* II. *Plato and Aristotle at Rome*, Oxford, 1997, p. 218–240 (p. 229–231).

[209] G. Wolff, *De philosophia*.

[210] Par exemple, Hérodote IV 178, 203 ; Thucydide II 8 ; Diodore II 14, 3 ; II 26, 9 ; Polybe III 112, 8 ; VIII 30, 6 ; Plutarque, *Thésée* 26 ; *Lysias* 22 ; au pluriel : Hérodote I 64 ; VIII 62, 141 ; Aristophane, *Cavaliers* v. 120 ; Plutarque, *Marcellus* 3, 6 ; *Pélopidas* 20, 7 ; *Nicias* 1, 3 ; *etc*.

[211] Mêmes constatations chez H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 446–447 ; É. des Places, *Oracles Chaldaïques, avec un choix de commentaires anciens*. Texte établi et traduit par É.d.Pl., CUF, Paris, 1996^3^, p. 10.

conservés de la *Philosophie tirée des oracles*, seul un extrait qualifie de λόγια les oracles des dieux païens : καὶ ὅτι ταῦτα ἀληθῆ ἐστιν ἅπερ ἔφαμεν, δηλώσει *τὰ λόγια*. ἔφη γοῦν τις κληθεὶς τῶν θεῶν· . . . (« et que nous avons dit vrai, c'est ce que montreront les oracles. Par exemple, un des dieux, évoqué, a dit : . . . »)[212]. Ailleurs, c'est le terme χρησμοί qui désigne, à quatre reprises, les paroles divines[213]. Ce n'est Ve siècle que Proclus introduisit une distinction formelle entre λόγιον et χρησμός, en faisant du λόγιον une révélation transmettant une théologie issue des dieux (θεοπαράδοτος θεολογία), par contraste avec le χρησμός, qui désigne, selon lui, un oracle concernant des matières occasionnelles, matérielles ou privées[214].

Si Porphyre semble donc, en apparence, avoir utilisé indifféremment les termes λόγια et χρησμοί pour désigner les textes divins à l'origine des doctrines philosophiques, les usages que les auteurs chrétiens firent des mêmes termes peuvent, nous semble-t-il, offrir un angle d'investigation nouveau pour appréhender la signification du titre de l'œuvre.

En effet, contrairement à χρησμός, le terme λόγιον est employé très fréquemment dans la traduction grecque de la Septante pour rendre les mots hébreux qui désignent dans la Bible les prophéties divines[215]. Dans le Nouveau Testament également, on observe une nette prépondérance de l'emploi du terme λόγιον sur celui de χρησμός, où il désigne les prophéties vétéro-testamentaires, comme, par exemple, dans l'*Épître aux Romains*[216]. Dans la littérature patristique, les χρησμοί ne se réfèrent plus qu'exceptionnellement aux prédictions oraculaires des textes scripturaires[217], tandis que le terme λόγια fut, quant

---

[212] Porphyre F 341 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* VI 5, 3–4 (Cat. 117).

[213] Porphyre FF 310, 314, 323, 324 (Smith).

[214] Proclus, *In Tim.* I 408, 12 et III 89, 22. Voir G. Kittel, *sv.* λόγιον, *Theol. Wörterbuch zum N.T.* IV, Stuttgart, 1942, col. 140–145 (col. 140). Plus tard, chez les néoplatoniciens tardifs, comme Michel Psellos, le terme λόγια désignera même les *Oracles chaldaïques*, voir S.I. Johnston et T. Heinze, *sv.* Oracula Chaldaica, *DNP* 9 (2000), col. 1–2.

[215] Voir E. Hatch, H.A. Redpath *et al.*, *A Concordance To The Septuagint And The Other Greek Versions of the Old Testament (Including The Apocryphal Books)*. Vol. II. *K–Ω*, Graz, 1954, p. 880–881, *sv.* λόγιον (surtout dans les *Psaumes*).

[216] Par exemple, *Ep. Rom.* 3, 2 : τὰ λόγια τοῦ θεοῦ. Voir G. Kittel, *sv.* λόγιον, *Theol. Wörterbuch zum N.T.* IV, Stuttgart, 1942, col. 140–145.

[217] Voir, par exemple : Clément, *Stromate* II 7 : οἱ χρησμοὶ οἱ θεῖοι ; Origène, *De Principiis* IV 1, 2 ; *Commentarii in Genesim* (fragm.) 12, 68 ; Jean Chrysostome, *Hom. 26, 6 in Mt* 7. 321C.

à lui, copieusement utilisé pour désigner successivement le décalogue, les prophéties vétéro-testamentaires, et, par la suite, les sentences de Jésus, les Évangiles et même, de façon plus générale, la Bible[218].

Reste à signaler que, à partir du II^e^ et au III^e^ siècle, dans le cadre du violent débat qui opposa païens et chrétiens, les Pères de l'Église ont tenté de montrer que les dogmes du christianisme étaient en parfaite harmonie avec la philosophie grecque. Dans ce contexte, poursuivant la démarche exégétique inaugurée par Philon, les Alexandrins Clément et Origène ont notamment essayé de montrer que les révélations sacrées du christianisme, transmises par les divins *logia* de la Bible, étaient en accord avec la meilleure tradition philosophique grecque[219]. À plusieurs reprises, Clément et Origène enjoignent alors leur lecteur à chercher la vérité (ἀλήθεια) ou la sagesse (σοφία) dans les *logia*, c'est-à-dire dans les prophéties bibliques[220].

On peut dès lors supposer que le titre de la *Philosophie tirée des oracles* ait été destiné à répondre aux brillantes démonstrations des ennemis de Porphyre, qui entendaient tirer une vérité ou une sagesse à partir des *logia* de la Bible[221]. Dans cette hypothèse, l'ouvrage de Porphyre aurait voulu démontrer que c'était à partir des *logia* du paganisme que l'on pouvait espérer, à condition d'en décoder le sens, tirer une philosophie divine. En cela, Porphyre se serait inscrit dans la polémique païenne autour des révélations bibliques déjà thématisée avant lui par Celse, qui avait montré que les prophéties auxquelles les chrétiens accordaient tant de crédit étaient en tous points inférieures aux oracles païens[222].

---

[218] Voir les nombreux exemples dans G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*,Oxford, 1976[4], *sv.* Λόγιον p. 1528 ; W. Bauer, W. F. Arndt, F.W. Gringich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago – Londres, 1979[2], *sv.* Λόγιον p. 476.

[219] Voir notamment A.J. Droge, *Homer or Moses ? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Tübingen, 1989 [= *Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie*. 26], p. 124–167.

[220] Par exemple, Clément, *Stromate* VI 15, 123, 1 ; Origène, *Contre Celse* V 29 ; *De principiis* IV 2, 4 ; *Philocalie* I 11 ; XXII 8 ; *Fragmenta ex commentariis in epistulam I ad Corinthios* 19 ; *Fragmenta in Psalmos 1–150 [Dub.], Psalm 118*, v. 140 : διδάσκει ἡμᾶς τί δεῖ φρονεῖν περὶ τῶν λογίων τοῦ Θεοῦ ; *etc.*

[221] Selon toute vraisemblance, Porphyre avait eu connaissance des ouvrages des deux alexandrins, voir notamment R.M. Grant, The Stromateis of Origen, *in* J. Fontaine et Ch. Kannengiesser (éd.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Paris, 1972, p. 285–292 ; R. Goulet, Porphyre et la datation de Moïse, *RHR* 192 (1977), p. 137–164 ; P.F. Beatrice, Porphyry's Judgment on Origen, *in* R.J. Daly (éd.), *Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress, Boston College, 14–18 August 1989*, Leuven, 1992, p. 351–367.

[222] Voir Origène, *Contre Celse* VII 2–18 ; VIII 45–47.

Si elle ne peut être imposée, la suggestion selon laquelle le titre donné par Porphyre à la *Philosophie tirée des oracles* reflète déjà en soi les vifs débats qui opposaient païens et chrétiens, permet à tout le moins de mieux comprendre la réaction passionnée des auteurs chrétiens, qui durent être choqués par le titre de l'ouvrage porphyrien qu'ils se devaient de décrier comme prétentieux et mensonger. Si les prophéties païennes venaient se substituer aux révélations bibliques dont devait découler tout enseignement philosophique, le recours de Porphyre aux textes religieux païens acquerrait alors une toute autre dimension, à la fois provocatrice et dangereuse pour la religion chrétienne.

II. L'oracle d'Apollon de la *Vie de Plotin*

Lorsqu'il rédigea la biographie de son maître Plotin vers 301, juste avant d'éditer les traités de ce dernier qu'il choisit d'intituler « Ennéades »[223], Porphyre y intégra un long oracle d'Apollon concernant la destinée de l'âme de Plotin. Ce document religieux exceptionnel, tant par sa longueur que par son contenu, n'a suscité l'intérêt des auteurs modernes que relativement récemment[224], lorsque, au début des années 1980, une équipe du CNRS entreprit d'étudier la biographie plotinienne sous tous ses aspects[225]. Suscitant depuis lors de vifs débats, l'analyse de l'oracle mystérieux partage les spécialistes de Plotin et de Porphyre, et divise encore aujourd'hui les chercheurs réunis pendant plus de dix ans autour de L. Brisson.

Dans le cadre de cette étude, l'analyse de cet oracle apollinien déconcertant ainsi que celle de sa présence au sein de la reconstruction de la biographie de Plotin par son disciple semblent s'imposer. Sans qu'il soit pour autant possible d'en fournir une interprétation définitive, on tentera d'envisager le recours à cet oracle d'Apollon à la lumière de ce qui a été établi pour la *Philosophie tirée des oracles*.

---

[223] Voir R. Goulet, Le système chronologique de la *Vie de Plotin*, *PVP* I, 1982, p. 189–227 ; L. Brisson, Plotin : une biographie, *PVP* II, 1992, p. 1–29.

[224] Voir les brefs commentaires de J. Bidez, *Vie de Porphyre*, p. 121–127 ; F. Peeters, De Hymne in Porphyrios' *Vita plotini*, *Nova et vetera* 16 (1934), p. 384–387.

[225] Voir les deux tomes L. Brisson *et al.*, *Porphyre. La Vie de Plotin*. I *Travaux préliminaires et index grec complet*, Paris, 1982 [= *Histoire des doctrines de l'Antiquité classique*. 6] (cité *PVP* I, 1982) et *Porphyre. La Vie de Plotin*. II. *Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*, Paris, 1992 [= *Histoire des doctrines de l'Antiquité classique*. 16] (cité *PVP* II, 1992).

A. Présentation de l'oracle

Pour confirmer par un témoignage divin la sagesse sublime de son maître[226], Porphyre reproduisit au § 22 de la *Vie de Plotin* un oracle de cinquante-et-un vers qu'il attribue à Apollon. Il faut en toute logique situer la date de la rédaction du texte oraculaire tel qu'on le connaît entre celle de la mort de Plotin, en 270, et le moment de la rédaction de sa *Vie* par Porphyre, vers 301[227]. Selon l'auteur, ce serait Amélius, élève de Plotin et condisciple de Porphyre, qui aurait obtenu cette divine réponse après avoir interrogé le dieu de la mantique sur la destinée de l'âme de Plotin après sa mort : ὁ γὰρ δὴ Ἀπόλλων ἐρομένου τοῦ Ἀμελίου, ποῦ ἡ Πλωτίνου ψυχὴ κεχώρηκεν, ὁ τοσοῦτον εἰπὼν περὶ Σωκράτους· ⟨Ἀνδρῶν ἁπάντων Σωκράτης σοφώτατος⟩ ἐπάκουσον, ὅσα καὶ οἷα περὶ Πλωτίνου ἐθέσπισεν· (« Tandis qu'Amélius lui demandait où était allée l'âme de Plotin, ce même Apollon en effet, qui, à propos de Socrate, s'était borné à dire 'De tous les hommes, Socrate est le plus sage', a prononcé sur Plotin un oracle long et d'une grande beauté que je t'invite à écouter. » Trad. collective dans *PVP* II, 1992, p. 171)[228]. Le texte rapporte ensuite les hexamètres qui suivent :

1. Ἄμβροτα φορμίζειν ἀναβάλλομαι ὕμνον ἀοιδῆς
ἀμφ' ἀγανοῖο φίλοιο μελιχροτάταισιν ὑφαίνων
φωναῖς εὐφήμου κιθάρης χρυσέῳ ὑπὸ πλήκτρῳ.
Κλήζω καὶ Μούσας ξυνὴν ὅπα γηρύσασθαι
5. παμφώνοις ἰαχαῖσι παναρμονίαισί τ' ἐρωαῖς,
οἷον ἐπ' Αἰακίδῃ στῆσαι χορὸν ἐκλήιχθεν
ἀθανάτων μανίαισιν Ὁμηρείαισί τ' ἀοιδαῖς.
Ἀλλ' ἄγε Μουσάων ἱερὸς χορός, ἀπύσωμεν
εἰς ἓν ἐπιπνείοντες ἀοιδῆς τέρματα πάσης·
10. ὕμμι καὶ ἐν μέσσαισιν ἐγὼ Φοῖβος βαθυχαίτης·
δαῖμον, ἄνερ τὸ πάροιθεν, ἀτὰρ νῦν δαίμονος αἴσῃ
θειοτέρῃ πελάων, ὅτ' ἐλύσαο δεσμὸν ἀνάγκης
ἀνδρομέης, ῥεθέων δὲ πολυφλοίσβοιο κυδοιμοῦ
ῥωσάμενος πραπίδεσσιν ἐς ἠόνα νηχύτου ἀκτῆς
15. νήχε' ἐπειγόμενος δήμου ἄπο νόσφιν ἀλιτρῶν
στηρίξαι καθαρῆς ψυχῆς εὐκαμπέα οἶμην,

[226] Voir L. Jerphagnon, Plotin, épiphanie du *Noûs*. Note sur la *Vita Plotini* comme typologie, *Diotima* 11 (1983), p. 111–118.

[227] La date proposée par J. Fontenrose, *The Delphic Oracle : Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, Berkeley, 1978, p. 264), à savoir « A.D. 262 or a little later », est inexplicable.

[228] Porphyre, *Vie de Plotin* 22, 8–10.

ἦχι θεοῖο σέλας περιλάμπεται, ἦχι θέμιστες
ἐν καθαρῷ ἀπάτερθεν ἀλιτροσύνης ἀθεμίστου.
Καὶ τότε μὲν σκαίροντι πικρὸν κῦμ' ἐξυπαλύξαι
20. αἱμοβότου βιότοιο καὶ ἀσηρῶν εἰλίγγων
ἐν μεσάτοισι κλύδωνος ἀνωίστου τε κυδοιμοῦ
πολλάκις ἐκ μακάρων φάνθη σκοπὸς ἐγγύθι ναίων.
Πολλάκι σεῖο νόοιο βολὰς λοξῇσιν ἀταρποῖς
ἰεμένας φορέεσθαι ἐρωῇσι σφετέρῃσιν
25. ὀρθοπόρους ἀνὰ κύκλα καὶ ἄμβροτον οἶμον ἄειραν
ἀθάνατοι θαμινὴν φαέων ἀκτῖνα πορόντες
ὅσσοισιν δέρκεσθαι ἀπαὶ σκοτίης λυγαίης.
Οὐδέ σε παμπήδην βλεφάρων ἔχε νήδυμος ὕπνος·
ἀλλ' ἄρ' ἀπὸ βλεφάρων πετάσας κληῖδα βαρεῖαν
30. ἀχλύος ἐν δίνῃσι φορεύμενος ἔδρακες ὅσσοις
πολλά τε καὶ χαρίεντα, τά κεν ῥέα οὔτις ἴδοιτο
ἀνθρώπων, ὅσσοι σοφίης μαιήτορες ἔπλευν.
Νῦν δ' ὅτε δὴ σκῆνος μὲν ἐλύσαο, σῆμα δ' ἔλειψας
ψυχῆς δαιμονίης, μεθ' ὁμήγυριν ἔρχεαι ἤδη
35. δαιμονίην ἐρατοῖσιν ἀναπνείουσαν ἀήταις,
ἔνθ' ἔνι μὲν φιλότης, ἔνι δ' ἵμερος ἁβρὸς ἰδέσθαι,
εὐφροσύνης πλείων καθαρῆς, πληρούμενος αἰὲν
ἀμβροσίων ὀχετῶν θεόθεν ὅθεν ἐστὶν ἐρώτων
πείσματα, καὶ γλυκερὴ πνοιὴ καὶ νήνεμος αἰθήρ,
40. χρυσείης γενεῆς μεγάλου Διὸς ἦχι νέμονται
Μίνως καὶ Ῥαδάμανθυς ἀδελφεοί, ἦχι δίκαιος
Αἰακός, ἦχι Πλάτων, ἱερὴ ἵς, ἦχί τε καλὸς
Πυθαγόρης ὅσσοι τε χορὸν στήριξαν ἔρωτος
ἀθανάτου, ὅσσοι γενεὴν ξυνὴν ἐλάχοντο
45. δαίμοσιν ὀλβίστοις, ὅθι τοι κέαρ ἐν θαλίῃσιν
αἰὲν εὐφροσύνῃσι τ' ἰαίνεται. Ὦ μάκαρ, ὅσσους
ὀτλήσας ἀριθμοὺς ἀέθλων μετὰ δαίμονας ἀγνοὺς
πωλέεαι ζαμενῆσι κορυσσάμενος ζωῇσι.
Στήσωμεν μολπήν τε χοροῦ τ' εὐδίνεα κύκλον
50. Πλωτίνου, Μοῦσαι, πολυγηθέος· αὐτὰρ ἐμεῖο
χρυσείη κιθάρη τόσσον φράσεν εὐαίωνι.[229]

« Immortels sont les accords que je commence à former quand, en l'honneur d'un ami plein de douceur, je tisse un hymne avec les sons plus suaves que le miel, qui viennent de ma pieuse cithare sous les coups du plectre d'or.

J'appelle aussi les Muses à chanter d'une voix commune avec toute la variété de leurs acclamations et toute l'harmonie de leurs élans, comme, à former un chœur en l'honneur de l'Éacide, elles furent appelées par les fureurs des Immortels et par les chants homériques.

[229] Porphyre, *Vie de Plotin* 22 (Cat. 134).

Allons, chœur sacré des Muses, chantons, unissant en un même souffle les plus achevés de tous les chants ; et je suis au milieu de vous, moi, Phébus à l'abondante chevelure.

Démon, qui auparavant étais un homme, mais qui maintenant atteins le sort, divin, d'un démon, dès lors que tu as défait le lien de la Nécessité qui enchaîne les hommes, tu t'élançais du fond de ton cœur loin du tumulte retentissant de tes membres et tu nageais vers le bord d'un rivage baigné par les flots, dans la hâte d'établir ta course, loin du peuple des scélérats, sur la route bien incurvée que suit une âme pure ; là brille alentour la splendeur de Dieu ; là sont les Lois divines, dans une région pure, loin de la scélératesse qui méprise les Lois.

Même alors, quand tu bondissais pour échapper à la vague amère d'une vie nourrie de sang et agitée par les nauséeux vertiges, au milieu de la tourmente et du tumulte imprévu, souvent, de chez les Bienheureux, t'apparut le but, demeurant tout près.

Souvent les rayons de ton esprit, qui se laissaient emporter sur des sentiers obliques par leurs propres élans, les Immortels les ont relevés pour qu'en une course droite ils montent à travers les cercles d'une route divine et ils t'ont accordé un épais faisceau de lumière, pour que de tes yeux tu voies, depuis l'obscure ténèbre.

Mais le doux sommeil n'appesantissait pas complètement tes paupières. Mais quand, de tes paupières, tu as enlevé le lourd verrou de brume, emporté dans les tourbillons, de tes yeux tu as vu de multiples beautés que nul n'aurait pu voir facilement parmi les hommes qui se sont faits chercheurs de Sagesse.

Mais maintenant que tu as défait la tente, que tu as abandonné le tombeau de ton âme démonique, te voilà qui vas prendre ta place au milieu de l'assemblée des démons qui vivifient d'agréables brises.

Là est Amitié, là est Désir, joli à voir, rempli d'une joie pure, sans cesse rassasié par des canaux d'ambroisie qui viennent d'auprès de Dieu ; c'est de lui que viennent les liens des Amours, le souffle délicieux et l'éther serein.

Là habitent, issus de la race d'or du grand Zeus, les frères Minos et Rhadamante, là habite le juste Éaque, là Platon, force sacrée, là aussi le beau Pythagore, et tous ceux qui ont adhéré au chœur d'Amour immortel, tous ceux qui ont obtenu une commune parenté avec les démons bienheureux. Oui, c'est là que le cœur constamment se réjouit dans les banquets et les festivités.

Ô bienheureux ! combien de combats tu as soutenus avant de te mouvoir, couronné de puissantes vies, au milieu de purs démons !

Cessons notre chant, Muses Joyeuses, et la ronde harmonieuse de notre chœur en l'honneur de Plotin. Telle est donc la louange qu'a prononcée ma cithare d'or en l'honneur de cet être fortuné. » (Trad. collective dans *PVP* II, 1992, p. 171–175)

L'oracle se présente sous la forme d'un hymne dans lequel, après une introduction, Apollon s'adresse aux Muses pour célébrer le séjour céleste de l'âme de Plotin. L'évocation s'articule autour de deux

moments essentiels de la destinée de l'âme du grand philosophe : l'« autrefois » de sa condition terrestre et le « maintenant » de son arrivée auprès des démons bienheureux. La construction de l'oracle est savante ; suivant un plan rigoureux et élaboré, elle présente une structure en miroir, où chaque partie répond en ordre inverse à une autre partie. En voici un plan établi par R. Goulet :

A. Prélude (v. 13–19) : – objet de l'hymne : v. 13–15 ;
– invocation aux Muses : v. 16–19 ;
B. Ordre de départ donné au chœur : v. 20–22 ;
C. Interpellation hymnique initiale et exposé du thème général (« autrefois » / « maintenant ») : v. 23–30 ;
D. Autrefois : v. 31–44 (3 variations : v. 31–44, 35–39, 40–44) ;
D'. Maintenant : v. 45–58a ;
C'. Interpellation finale et rappel du double thème : v. 58b–60 ;
B'. Ordre d'arrêt donné au chœur : v. 61–62a ;
A'. Conclusion et postlude : v. 62b–63[230].

Pour R. Goulet, la composition du poème est hétérogène : les trois premiers et les trois derniers vers qui encadrent l'hymne d'Apollon auraient ainsi été ajoutés *a posteriori* par un autre auteur que celui à qui l'on doit l'hymne central[231].

Dans sa description de l'ascension de l'âme, le poème fait à plusieurs reprises écho à des concepts platoniciens largement répandus dans l'Antiquité tardive. Par exemple, J. Igal a montré que l'oracle présentait trois grands thèmes platoniciens : l'idée selon laquelle l'âme du sage ou du philosophe défunt devient démonique[232], la fuite de l'âme hors du corps[233] et la béatification[234].

Imitant indéniablement les poèmes homériques, le vocabulaire emprunte de nombreuses expressions à la langue épique[235]. D'un

---

[230] R. Goulet, L'oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin, in PVP* I, 1982, p. 371–412 (p. 393).

[231] R. Goulet, L'oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin, in PVP* I, 1982, p. 371–412 (p. 394–395) ; Id., Sur quelques interprétations récentes de l'*Oracle d'Apollon*, *in PVP* II, 1992, p. 603–617 (p. 605).

[232] Présente dans la pensée grecque depuis Hésiode, cette conception fut soumise à l'exégèse par Platon dans le *Cratyle* et la *République*, voir Platon, *Cratyle* 397e–398c ; *République* 415a ; 468e–469b ; 540a–c ; 546e. Voir M. Detienne, *La notion de 'Daimôn' dans le pythagorisme ancien*, Paris, 1963, p. 93–123 ; J. Igal, El Enigma del Oraculo de Apolo sobre Plotino, *Emerita* 52 (1984), p. 83–115 (p. 89–99).

[233] J. Igal, El Enigma del Oraculo de Apolo sobre Plotino, *Emerita* 52 (1984), p. 83–115 (p. 99–111).

[234] J. Igal, *Ibid.*, p. 111–112.

[235] Voir la liste dressée par L. Brisson, L'Oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin*

point de vue métrique également, on assiste à une grande maîtrise du genre poétique puisque l'oracle présente dix-sept formes différentes d'hexamètres[236].

B. Place et fonction de l'oracle dans la *Vie de Plotin*

Les analyses modernes montrent bien à quel point l'oracle d'Apollon, point d'orgue de la *Vie de Plotin*, occupe une place décisive dans le projet biographique entrepris par Porphyre.

En commençant par retracer la vie de celui dont il était chargé de publier les œuvres, le pieux disciple de Plotin a voulu faire ressortir l'aspect original et novateur de la démarche philosophique enseignée par son maître et, par ce biais, promouvoir également la diffusion de son propre travail d'éditeur. Ainsi, la biographie de Porphyre tend à définir de quel idéal philosophique étaient issus les traités à éditer, afin de justifier l'organisation que l'éditeur imposa au corpus plotinien[237].

Comme l'a montré R. Goulet[238], lorsqu'il voulut retracer la vie de Plotin, Porphyre s'est heurté à une difficulté insurmontable en choisissant le genre littéraire de la biographie, qui se focalisait, depuis l'époque hellénistique, sur les multiples détails de la vie de l'homme à célébrer. Le biographe avoue en effet manquer d'informations sur la plupart des étapes de la vie de son maître, comme par exemple, ses origines, sa jeunesse ou même son âge[239]. La difficulté rencontrée par Porphyre, qui ne pouvait pas remplir les cases prévues par le genre littéraire transmis par la tradition, est une conséquence directe du mépris dont témoignait Plotin lui-même pour l'existence carnée et la vie terrestre. Aussi, comment retracer la vie de celui qui refusait, par exemple, de fêter son anniversaire et qui se désin-

---

par Porphyre, *Kernos* 3 (1990), p. 77–88 (p. 83) et reprise dans Id. et J.-M. Flamant, Structure, contenu et intentions de l'Oracle d'Apollon, *in PVP* II, 1992, p. 565–602.

[236] Voir M.-O. Goulet-Cazé, La métrique de l'*Oracle d'Apollon*, *in PVP* II, 1992, p. 619–624.

[237] Sur l'organisation du corpus plotinien par Porphyre, voir notamment M.-O. Goulet-Cazé, L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin, in PVP* I, p. 231–327 ; H.D. Saffrey, Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin ? Réponse provisoire, *in PVP* II, 1992, p. 32–57.

[238] R. Goulet, L'oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin, in PVP* I, 1982, p. 371–412 (p. 374–376).

[239] Porphyre, *Vie de Plotin* 1, 2–4.

téressait complètement de son passage sur terre puisqu'il considérait sa mort comme la renaissance de son âme ?

Du travail du disciple pourtant intime de Plotin, il ressort une biographie intemporelle, dans laquelle tout élément semble contribuer à l'élaboration de la glorification du philosophe pieux et sage. Bien plus que les traits singuliers de la personnalité du philosophe, la *Vie de Plotin* retrace sur un mode magnifiant et sublimant la constitution et la réalisation de l'idéal philosophique plotinien. Dans cette perspective, la mort de Plotin telle que la décrit Porphyre constitue aussi paradoxalement le moment le plus important de la vie du philosophe, marqué par la libération définitive de son âme. C'est alors que la ferveur du disciple prend le pas sur le travail du biographe. Car le plan imposé par le genre biographique ne pouvait rendre compte à lui seul de l'immortelle béatitude du sage. C'est dans cette optique que Porphyre explique qu'il tient à recourir à des témoignages provenant des sages sur l'exceptionnelle sagesse de son maître (μαρτυρίαις . . . ταῖς παρὰ τῶν σοφῶν γεγενημέναις). Puis, ajoutant τίς ἂν εἴη σοφώτερος θεοῦ; (« qui pourrait être plus sage que la divinité ?[240] »), le philosophe de Tyr se réfère aux paroles divines d'Apollon.

En fin de compte, c'est bien le témoignage divin de l'oracle d'Apollon qui garantit, aux yeux des contemporains de Porphyre, le succès de l'entreprise philosophique de Plotin, et, du même coup, confirme la pertinence du travail de biographe et d'éditeur.

C. Origine et authenticité de l'oracle

La compréhension du rôle de l'oracle des auteurs modernes dépend entièrement de leur position sur l'origine et l'authenticité du texte attribué à Apollon par Porphyre.

1. *Résumé des hypothèses*

Dans un premier temps, l'hymne apollinien, peu étudié, fut répertorié parmi les oracles delphiques[241]. La raison qui a poussé les auteurs

---

[240] Porphyre, *Vie de Plotin* 22, 2–5.

[241] Voir E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer Geschichtlichen Entwicklung*, III. *Die nacharistotelische Philosophie* 2, Leipzig, 1963[6], p. 524 n. 1 ; É. Bréhier, *Plotin. Ennéades*. I. Texte établi et traduit par É.B., CUF, Paris, 1960, p. 24 n. 3 ; M.P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*. II[2], Munich, 1961, p. 469 ; H.W. Parke, D.E.W. Wormell, *The Delphic Oracle*. Vol. I. *The History*, Oxford, 1956, p. 409 et Vol. II.

modernes à attribuer ce texte sur l'âme de Plotin à l'Apollon pythien réside dans le fait que le texte est placé en parallèle avec deux célèbres oracles delphiques, à savoir celui rendu aux Lydiens sur le destin de Crésus et celui qui faisait de Socrate le plus sage des hommes[242]. Dans l'introduction à l'oracle de Plotin, Porphyre précise même que c'est le même Apollon (ὁ τοσοῦτος) qui aurait répondu à Amélius. Pour H.W. Parke et D.E.W. Wormell, la référence aux deux oracles delphiques constitue la preuve de ce que la divinité consultée par Amélius était également l'Apollon pythien[243].

Selon É. Bréhier, l'attribution par Porphyre de l'oracle à l'Apollon de Delphes est fictive et littéraire ; l'auteur propose de la rapprocher de l'habitude de certains néoplatoniciens de mettre sous l'invocation du dieu pythien la vie et les travaux de leurs philosophes préférés, par imitation de Platon, *Apologie* 21a[244].

Quant à P. Athanassiadi, elle se range aux côtés de ceux qui considèrent que Delphes aurait concrètement émis cet oracle, et conclut que le sanctuaire phocidien se serait spécialisé à la fin de l'Antiquité dans la confirmation de la sagesse des grands philosophes[245]. On a vu ci-dessus que les témoignages sur l'activité oraculaire à Delphes à l'époque étaient malaisés à établir. Dès lors, cette hypothèse ne dérive-t-elle pas du fait que l'oracle sur Plotin est précisément considéré comme delphique ?

L'origine delphique de l'oracle sur Plotin ne peut toutefois être assurée sur la seule base de ces arguments. Tout d'abord, la présentation de l'oracle, telle qu'elle est formulée dans le texte de Porphyre, semble à elle seule insuffisante pour supposer une origine delphique au document : par ὁ τοσοῦτος, Porphyre insiste vraisemblablement sur l'origine divine commune aux prophéties évoquées, plutôt que

---

The Oracular Responses, n° 473, p. 193 ; R. Harder, *Plotins Schriften* V^c, Hamburg, 1958, p. 116 ; M.J. Edwards, Scenes from the Later Wanderings of Odysseus, *CQ* 38 (1988), p. 509–521 (p. 510) ; P. Athanassiadi, The Fate of Oracles in Late Antiquity : Didyma and Delphi, *DeltChAE* 15 (1989–1990), p. 271–278 (p. 275 n. 53).

[242] Porphyre, *Vie de Plotin* 22, 6–7 (Hérodote I 47) et 22, 11 (Platon, *Apologie* 21a ; Diogène Laërce II 37).

[243] H.W. Parke, D.E.W. Wormell, *The Delphic Oracle*. Vol. II. *The oracular responses*, Oxford, 1956, p. 193.

[244] É. Bréhier, *Plotin. Ennéades*. I. Texte établi et traduit par É.B., CUF, Paris, 1960, p. 24 n. 3, qui cite *Vie de Platon* sub. fin. (9, 33 Didot) ; *Vie d'Aristote* 10, 23 (Didot) ; Jamblique, *Vie de Pythagore* 3.

[245] P. Athanassiadi, The Fate of Oracles in Late Antiquity : Didyma and Delphi, *DeltChAE* 15 (1989–1990), p. 271–278 (p. 275).

sur l'origine géographique ou institutionnelle de l'oracle de Plotin[246]. En outre, on ne peut établir aucun parallèle entre cet oracle et la production oraculaire de Delphes à l'époque impériale.

Lorsque le caractère exceptionnel de la composition de l'oracle fut une fois pour toutes acclamé et reconnu, les auteurs modernes ont multiplié les analyses des vers oraculaires, tout en se détournant définitivement de l'hypothèse selon laquelle un tel oracle aurait pu avoir été émis dans le cadre d'un sanctuaire oraculaire.

R. Goulet, à qui on doit la première analyse approfondie de l'oracle[247], a proposé une interprétation tout à fait originale pour la source de la composition du poème oraculaire. Tout d'abord, l'auteur écarte l'attribution du texte à un sanctuaire officiel d'Apollon. Réunissant plusieurs témoignages anciens, il tente de montrer qu'il existait à l'époque de Porphyre une divination privée de laquelle pourrait être issu l'oracle d'Apollon[248]. Pour R. Goulet, la partie centrale de l'oracle constituerait une révélation obtenue lors d'une séance divinatoire privée dans les milieux théurgiques syriens. Guidé par le fait que Porphyre précise qu'Amélius était à Apamée à la mort de Plotin[249], l'auteur établit la parenté de l'oracle avec les écrits de Jamblique et propose de rapprocher le poème central d'hymnes funéraires tels qu'ils devaient être chantés dans certains cercles théurgiques apaméens.

Pour l'auteur, la partie centrale de l'oracle, à savoir les vers 4–48, qu'il distingue nettement des six vers d'encadrement, ne fait en aucun cas spécifiquement allusion ni à la personnalité ni même à la pensée de Plotin. Il y décèle même des conceptions en contradiction avec la pensée philosophique de Plotin, comme, par exemple, le statut démonique attribué à l'âme de Plotin, l'importance relative accordée par l'hymne à l'eschatologie et à la mystique, ou encore le rôle des dieux dans la contemplation, surpassant celui de l'intellect[250].

---

[246] Voir J. Fontenrose, *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, Berkeley, 1978, p. 35 et H 69 ; R. Goulet, Sur quelques interprétations récentes de l'*Oracle d'Apollon*, *in PVP* II, 1992, p. 603–617 (p. 603).

[247] R. Goulet, L'oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin, in PVP* I, 1982, p. 371–412 et Id., Sur quelques interprétations récentes de l'*Oracle d'Apollon, in PVP* II, 1992, p. 603–617, où l'auteur répond aux critiques et maintient ses positions.

[248] R. Goulet, L'oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin, in PVP* I, 1982, p. 371–412 (p. 380–388).

[249] Porphyre, *Vie de Plotin* 2, 32–33.

[250] Voir R. Goulet, L'oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin, in PVP* I, 1982,

Quant aux trois premiers et trois derniers vers de l'oracle, qui sont les seuls à faire explicitement référence à Plotin, ils auraient été ajoutés par la suite, lorsqu'on voulut adapter l'hymne théurgique à la forme oraculaire et ce ne serait que dans un second temps que quelqu'un proche du défunt maître, peut-être Amélius lui-même, aurait alors rajouté les six vers d'encadrement, pour transformer cet hymne théurgique en un oracle sur l'âme de Plotin.

La plupart des auteurs modernes ont rejeté la proposition de R. Goulet, essentiellement parce qu'ils refusent de supposer que l'oracle, si complexe et si savamment construit, ait été rédigé autrement que par quelqu'un qui a connu personnellement Plotin, et qui était familier avec ses doctrines[251]. La présence d'éléments platoniciens ainsi que l'emploi récurrent d'un vocabulaire homérique ont poussé les commentateurs à interpréter l'oracle en rapport et en fonction de la pratique de la philosophie néoplatonicienne, et plus spécifiquement celle de l'allégorie, telle que l'exerçaient les disciples de Plotin. C'est pour cette raison qu'ils ont tenté de chercher dans les hexamètres apolliniens des liens entre la pensée de Plotin, celle de Porphyre ou encore celle d'un de leurs proches comme Amélius.

Dans ce courant interprétatif, J. Igal[252] considéra que l'oracle fut rédigé par quelqu'un qui connaissait Plotin, mais aussi les doctrines de Platon et de Maxime de Tyr, ainsi que la poésie grecque dans son ensemble et la rhétorique de son époque et partant, il proposa l'idée selon laquelle il faudrait entièrement attribuer la rédaction de l'oracle à Amélius. Le commentateur espagnol précise par ailleurs qu'il ne faudrait pas considérer le texte comme une falsification, mais il propose plutôt l'hypothèse séduisante selon laquelle Amélius se serait rendu lui-même à Delphes où il aurait soumis son poème à l'approbation des prêtres de Delphes et l'aurait attribué, après coup, à Apollon.

---

p. 371–412 (p. 395–403) et Id., Sur quelques interprétations récentes de l'*Oracle d'Apollon*, *in PVP* II, 1992, p. 603–617 (p. 606–607).

[251] J. Igal, El Enigma del Oraculo de Apolo sobre Plotino, *Emerita* 52 (1984), p. 83–115 ; L. Brisson, Amélius : Sa vie, son œuvre, sa doctrine, son style, *ANRW* II 36, 2, Berlin – New York, 1987, p. 793–860 (p. 828–829) ; Id., L'Oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin* par Porphyre, *Kernos* 3 (1990), p. 77–88.

[252] J. Igal, El Enigma del Oraculo de Apolo sobre Plotino, *Emerita* 52 (1984), p. 83–115. Cette hypothèse est reprise prudemment par L. Brisson, L'Oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin* par Porphyre, *Kernos* 3 (1990), p. 77–88 (p. 86–87) et Id. et J.-M. Flamant, Structure, contenu et intentions de l'Oracle d'Apollon, *in PVP* II, 1992, p. 565–602 (p. 595).

Avec une démarche similaire, H.-R. Schwyzer[253] formula même le même type d'hypothèse et jugea l'oracle comme une fabrication porphyrienne.

L. Brisson poursuivit les travaux de J. Igal et dressa la liste de tous les passages pouvant faire écho aux dialogues platoniciens ainsi qu'aux poèmes homériques[254]. Dans son étude, menée avec J.-M. Flamant, le spécialiste rapproche systématiquement toute allusion aux textes homériques et platoniciens de la pratique de l'allégorie, en estimant que seule une personne ayant connu Plotin et maîtrisant la technique de l'allégorie était en mesure de composer un tel oracle.

2. *Mise en perspective : un oracle d'Apollon sur Plotin*

Après avoir évoqué les grandes lignes des différentes interprétations que proposèrent les commentateurs modernes quant à l'origine et à l'authenticité de l'oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin*, on proposera ici de replacer brièvement l'hymne sur l'âme de Plotin dans le cadre de la littérature oraculaire qui circulait à l'époque de Porphyre.

En effet, alors que les analyses de l'oracle présentées ci-dessus, érudites et si richement argumentées, se sont essentiellement focalisées sur les réminiscences homériques et platoniciennes qu'il comprenait, ou alors sur ses points communs avec certains textes théurgiques, il est assez curieux de constater que jamais le texte sur l'âme de Plotin ne fut étudié en tant qu'oracle d'Apollon[255]. Pourtant, R. Goulet a très justement fait remarquer que l'oracle sur Plotin était présenté selon la même organisation que celle qui préside aux oracles de la *Philosophie tirée des oracles* ainsi qu'à certains oracles de la *Théosophie* :

a – présentation de l'oracle sous la forme d'un apophtegme, qui rejoint parfois même la présentation de certains oracles connus par des inscriptions ;

---

[253] Voir H.-R. Schwyzer, πλείων in der Bedeutung *plenus*, *in* A. Etter (éd.), *O-o-pe-ro-si. Festschrift für Ernst Risch zum 75. Geburtstag*, Berlin – New York, 1986, p. 546–557 (p. 550–551). Voir aussi M.J. Edwards, A Late Use of Empedocles : The *Oracle of Plotinus*, *Mnemosyne* 43 (1990), p. 151–155.

[254] Voir la liste des passages de Platon dont on trouve un écho dans l'oracle dressée par L. Brisson, L'Oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin* par Porphyre, *Kernos* 3 (1990), p. 77–88 (p. 83).

[255] Les nombreux parallèles proposés, tant par L. Brisson (qui propose même de rapprocher l'oracle des hymnes de Proclus, au V^e^ siècle) que par R. Goulet ne sont que très rarement issus de la même époque et du même contexte que l'oracle sur Plotin.

b – citation textuelle de l'oracle ;
c – commentaire faisant ressortir l'enseignement essentiel de l'oracle[256].

Tel qu'il est présenté, l'oracle recueilli pour magnifier par un témoignage divin le destin philosophique de Plotin, s'intègre en tous les cas bien dans l'attitude de Porphyre à l'égard des autres oracles divins dans la *Philosophie tirée des oracles*. C'est pourquoi, on tentera d'envisager l'oracle sur l'âme de Plotin comme un témoin de la littérature oraculaire de l'époque, au même titre que les oracles utilisés dans la *Philosophie tirée des oracles*. Dans cette optique, comme le propose R. Goulet[257], le texte utilisé par Porphyre pour établir le statut divin de l'âme de son maître doit, dans un premier temps, être compris comme un texte autonome, composé en dehors du cercle plotinien. Dans un second temps, nous envisagerons comment Porphyre, dans son commentaire, tenta d'adapter le document religieux à sa conception de l'idéal philosophique prôné par Plotin.

C'est ainsi que l'on repoussera avant tout l'hypothèse de la fabrication porphyrienne de l'oracle. En cela, on suivra R. Goulet qui, s'opposant fermement à ces vues, a expliqué que bien des éléments excluaient que Porphyre ait pu créer de tout pièce l'oracle dont il fournit par la suite un commentaire[258]. Il suffit d'évoquer le respect que le philosophe accorde aux textes divins dans la *Philosophie tirée des oracles*, l'absence de toute justification de l'authenticité de l'oracle ou encore l'importance que Porphyre attache dans son commentaire à des détails qui dans l'oracle passent presque inaperçus[259].

Envisageons à présent les arguments avancés par les auteurs modernes pour rejeter l'hypothèse selon laquelle l'oracle pourrait provenir d'un sanctuaire. Pour ce faire, qu'il me soit permis de citer pour illustration la conclusion de L. Brisson :

> « Comment, dès lors, croire qu'un poème qui compte un si grand nombre de vers, dont la forme est si élaborée et qui, sur le fond, suppose une connaissance de Plotin, une grande familiarité avec le cor-

---

[256] R. Goulet, L'oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin, in PVP* I, 1982, p. 371–412 (p. 378–379).
[257] R. Goulet, L'oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin, in PVP* I, 1982, p. 371–412 (p. 379).
[258] R. Goulet, Sur quelques interprétations récentes de l'*Oracle d'Apollon, in PVP* II, 1992, p. 603–617 (p. 604).
[259] L. Brisson reconnaît également que le commentaire que donna Porphyre de l'oracle montre qu'il n'a pas pu en être l'auteur, voir L'Oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin* par Porphyre, *Kernos* 3 (1990), p. 77–88 (p. 86).

pus platonicien et une parfaite maîtrise de l'interprétation allégorique de l'Iliade et de l'Odyssée telle que la pratiquaient des platoniciens néopythagorisants comme Numénius et Cronius, ait pu être proféré dans le cadre d'une consultation oraculaire, quelle qu'ait pu être par ailleurs l'importance de l'intervention du personnel chargé de mettre en forme les réponses du dieu consulté ? »[260].

a) *La longueur de l'oracle*

L'oracle reproduit par Porphyre, composé de cinquante-et-un vers, est particulièrement long. On ne connaît certes aucun autre texte oraculaire de cette ampleur. D'ailleurs, Porphyre, qui a pourtant utilisé dans la *Philosophie tirée des oracles* des textes oraculaires relativement longs[261], a également souligné le nombre exceptionnel de vers contenu dans l'oracle (ὅσα . . . ἐθέσπισεν *VP* 22, 12). Néanmoins, on sait que les sanctuaires de Claros et de Didymes pouvaient parfois émettre des oracles atteignant la trentaine de vers[262], et peut-être parfois plus, puisque la longueur exacte de la plupart de ces oracles est inconnue en raison d'une lacune.

b) *La qualité de la forme*

C'est la qualité de la composition de l'oracle sur Plotin qui a poussé les commentateurs modernes à suspecter une falsification du texte. Or ce jugement négatif ne reflète que l'*a priori* des spécialistes actuels sur la production poétique des sanctuaires. Nous avons vu ci-dessus à quel point certains oracles émis par Claros et Didymes présentaient une structure très élaborée, une recherche métrique étonnante et un vocabulaire raffiné.

De surcroît, Porphyre reconnaît lui aussi la qualité exceptionnelle de l'oracle sur Plotin, qu'il oppose à l'oracle laconique rendu à propos de Socrate (οἷα . . . ἐθέσπισεν *VP* 22, 12).

c) *La pratique de l'allégorie*

Comme l'a relevé L. Brisson, le poème sur l'âme de Plotin comporte de nombreuses expressions homériques ainsi que des allusions

---

[260] L. Brisson, L'Oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin* par Porphyre, *Kernos* 3 (1990), p. 77–88 (citation p. 85–86).

[261] Par exemple, Porphyre F 338 (Smith) (Cat. 115) : 23 vers et F 314 (Smith) (Cat. 112) : 28 vers.

[262] Voir Cat. 1 : 28 vers ; Cat. 7 : 32 vers ; Cat. 8 : 30 vers (dont la fin est manquante) ; Cat. 10 : 31 vers (dont la fin est manquante) et Cat. 26 : 23 vers (dont la fin est manquante).

aux dialogues de Platon. Lors de sa recension, l'auteur fait remarquer que les morceaux de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* auxquels se réfère l'oracle ont traditionnellement intéressé l'exégèse allégorique[263].

Faut-il pour autant considérer par la récurrence de ces formules homériques que l'auteur de l'oracle ait consciemment intégré des allégories ? Cette question est délicate et nous pousse à nous demander si un lecteur érudit de l'époque aurait réellement pu percevoir ces sous-entendus allégoriques ou, si telle avait vraiment été l'intention de l'auteur, si ce dernier n'aurait pas été plus explicite[264].

Par ailleurs, on a montré ci-dessus que tant l'usage de la langue homérique que l'influence de la doctrine de Platon constituent des traits typiques de la littérature oraculaire de l'époque, y compris des oracles émis par les sanctuaires.

Il n'est pas obligatoire de supposer que l'auteur ait pratiqué l'allégorie telle que la maîtrisait Porphyre. En effet, il est possible que l'auteur de l'oracle ait voulu décrire le devenir de l'âme de Plotin dans la langue oraculaire de l'époque et que, pour ce faire, il a employé, éventuellement de façon métaphorique, certaines formules homériques et images platoniciennes. Par ailleurs, s'il fallait vraiment reconnaître dans l'oracle les multiples allégories relevées par L. Brisson et J.-M. Flamant, on pourrait encore s'opposer au soupçon des modernes selon lesquels un prêtre de l'époque n'était pas capable d'une telle gymnastique intellectuelle.

Il apparaît donc que, même si le nombre particulièrement élevé de vers de l'oracle reste unique dans la littérature, ni la beauté du poème sur l'âme de Plotin ni sa proximité avec les chants homériques et la pensée platonicienne ne constituent une raison suffisante pour négliger l'hypothèse de la production du texte au sein d'un sanctuaire oraculaire : on a conservé en effet d'authentiques oracles d'Apollon longs, d'une qualité formelle impressionnante et qui se réfèrent constamment à Homère et à Platon. Il convient dès lors de

---

[263] L. Brisson, L'Oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin* par Porphyre, *Kernos* 3 (1990), p. 77–88 (p. 84). L'auteur évoque quatre interprétations allégoriques : celle de la figure d'Apollon fondée sur l'exégèse de son nom (PVP 22, 13–63, cf. *Cratyle* 405b–406a) ; celle du naufrage d'Ulysse sur l'île de Phéacie (PVP 22, 25–33 cf. *Odyssée* V 388–464 et *Antre des nymphes* 35) ; celle du dessillement des yeux de Diomède par Athéna (PVP 22, 41–44 cf. *Iliade* V 121–132, cf. Proclus, *In Remp.* I 18, 25–26) et celle de la ceinture brodée magique empruntée par Héra à Aphrodite pour séduire Zeus (PVP 22, 48, cf. *Iliade* XIV 216–217).

[264] Pour la réfutation de la méthode de L. Brisson, voir R. Goulet, Sur quelques interprétations récentes de l'*Oracle d'Apollon, in PVP* II, 1992, p. 603–617 (p. 609–613).

se demander si nous ne sommes pas plutôt en présence d'un oracle exceptionnel qui fut rendu pour un homme d'exception.

d) *La consultation*

D'après ce que rapporte Porphyre, l'oracle intégré dans la *Vie de Plotin* répond à la demande d'Amélius qui interrogea Apollon sur ce qu'il advint de l'âme de Plotin après sa mort. Si Amélius se rendit réellement dans un sanctuaire pour consulter Apollon, la démarche du disciple correspond à tout le moins fort bien à ce que nous connaissons de son attitude par rapport aux rites religieux collectifs et traditionnels. En effet, d'après Porphyre, Amélius était un adepte des sacrifices et aurait même proposé à Plotin de se rendre aux cérémonies célébrant la nouvelle lune[265].

La présence d'Amélius à Apamée à la mort de Plotin n'exclut pas l'hypothèse selon laquelle le philosophe aurait pu consulter Apollon en un de ses sanctuaires. On ne sait rien en effet de ce qu'il advint du philosophe après la mort de Plotin[266]. Il est en outre tout à fait concevable que le disciple, même resté à Apamée, ait pu entreprendre un pèlerinage afin de récolter auprès des autorités d'un sanctuaire apollinien la confirmation de la sagesse de son maître[267]. Ainsi, on connaît, par exemple, le cas d'une délégation de Syriens qui se rendit aux alentours du II^e^ siècle à Claros pour interroger Apollon sur l'identité de leur héros Orontès[268]. D'autres Syriens sont attestés parmi les consultants de l'oracle d'Abonoteichos, sur la côte du Pont[269].

Le motif pour lequel le fidèle disciple de Plotin consulta Apollon trouve aussi des correspondances dans la littérature oraculaire de l'époque. En effet, on a montré ci-dessus que la divinité répondait à ceux qui voulaient louer un personnage illustre, participant ainsi à une sorte d'héroïsation du défunt. On peut citer l'inscription du II^e^ siècle provenant de Stobi, qui atteste que l'Apollon de Claros aurait témoigné de la pureté de Claudia Prisca, prêtresse d'Artémis locale[270]. On peut aussi établir des parallèles entre l'oracle sur Plotin

---

[265] Porphyre, *Vie de Plotin* 10, 33–36.

[266] Voir L. Brisson, Amélius : Sa vie, son œuvre, sa doctrine, son style, *ANRW* II 36, 2, Berlin – New York, 1987, p. 793–860 (p. 800) : Amélius aurait eu la cinquantaine en 270.

[267] Cf. J. Igal, El Enigma del Oraculo de Apolo sobre Plotino, *Emerita* 52 (1984), p. 83–115 (p. 93 n. 52) qui évoque la possibilité de la venue d'Amélius à Delphes après 270.

[268] Voir Pausanias VIII 29, 4 (Cat. 66).

[269] Lucien, *Alexandre ou le faux prophète* 51.

[270] Voir *SEG* 17 (1960), n° 319 (Cat. 5).

et certains oracles de Didymes qui évoquent les vertus d'un personnage illustre, comme l'oracle dans lequel le dieu loue Satorneila, prêtresse d'Athèna Polias à Milet[271]. Notons finalement que le texte de ce dernier oracle montre que l'interprète du dieu connaissait certains traits de la défunte et qu'il n'est donc pas invraisemblable que l'oracle délivré à Amélius fasse référence en quelques endroits à Plotin et à sa vie.

e) *Le thème*

Le thème de l'oracle de la *Vie de Plotin*, répondant à Amélius qui s'interrogeait sur ce qu'advint l'âme de Plotin après sa mort, trouve aussi un parallèle éloquent dans la littérature oraculaire de l'époque. En effet, un oracle rendu par l'Apollon de Didymes explique également comment l'âme du défunt se délivre de son enveloppe corporelle pour rejoindre l'éther.

> ψυχὴ μὲν μέχρις οὗ δεσμοῖς σῶμα χρατεῖται
> φθαρτὰ νοοῦσα πάθη θνηταῖς ἀλγηδόσιν εἴκει·
> ἡνίκα δ' ἀνάλυσιν βροτέην μετὰ σῶμα μαρανθὲν
> ὠκίστην εὕρηται, ἐς αἰθέρα πᾶσα φορεῖται
> αἰὲν ἀγήραος οὖσα, μένει δ' εἰς πάμπαν ἀτειρής.
> πρωτογόνος γὰρ τοῦτο θεία διέταξε πρόνοια[272].
>
> « Aussi longtemps que l'âme est maîtrisée par des liens dans un corps puisqu'elle comprend les souffrances corruptibles, elle cède aux douleurs mortelles :
> Mais lorsqu'elle trouve une dissolution mortelle très rapide,
> après que le corps s'est consummé,
> elle est portée tout entière vers l'éther,
> étant toujours jeune (sans vieillesse), elle reste indestructible pour toujours,
> Cela, c'est la divine providence première-née qui l'a établi. »

Bien que beaucoup plus court que le poème sur l'âme de Plotin, l'oracle rendu à Politès reflète la préoccupation des sanctuaires aux premiers siècles de notre ère. Empruntant à l'*Iliade* le motif de la délivrance de l'âme par le feu purificateur[273], le texte illustre un pla-

---

[271] *I.Didyma* 496 B (Cat. 30) ; P. Herrmann, Athena Polias in Milet, *Chiron* 1 (1971), p. 291–298 = *SGOst* I, 1998, n° 01/20/03 (Cat. 47). Voir T.L. Robinson, *Theological Oracles*, p. 441.

[272] Lactance, *Institutions divines* VII 13 (Cat. 79) et *Théosophie* I 34 (Beatrice) = § 37 (Erbse) (Cat. 101).

[273] Voir C. Van Liefferinge, L'immortalisation par le feu dans la littérature grecque : du récit mythique à la pratique rituelle, *DHA* 26 (2000), p. 99–119.

tonisme répandu au-delà des élites philosophiques, jusque dans la pratique de la divination au sein des sanctuaires : l'âme y est représentée prisonnière du corps, retenue par des liens (δεσμοῖς oracle de Politès ; δεσμόν oracle de Plotin 22, 24), avant d'être libérée et de retourner séjourner dans l'éther (εἰς αἰθέρα oracle de Politès ; αἰθήρ oracle de Plotin 22, 51).

Dans l'oracle de la *Vie de Plotin*, on retrouve d'autres motifs liés à la libération de l'âme présents dans d'autres contextes oraculaires. Ainsi, la fuite de l'âme humaine hors du corps est évoquée dans un extrait d'oracle, peut-être apollinien, cité par Porphyre dans la *Philosophie tirée des oracles* : ῥιπῇ δαιμονίῃ γὰρ ἄλις ἐπιδέδρομεν ἀλκὴ σαῖσι γοναῖς, ἃς χρή σε φυγεῖν τοίαισι μαγείαις (« Par une impulsion démonique une force s'est jetée en abondance sur ta race, à laquelle il te faut échapper par de tels rites magiques »)[274].

Le thème de l'immortalité de l'âme devait bien évidemment circuler dans les milieux de l'époque puisqu'une prophétie similaire aurait même été prononcée par Apollonius de Tyane :

> ἀθάνατος ψυχή, κοὐ χρῆμα σόν, ἀλλὰ προνοίας,
> ἣ μετὰ σῶμα μαρανθέν, ἅτ' ἐκ δεσμῶν θοὸς ἵππος,
> ῥηιδίως προθοροῦσα κεράννυται ἠέρι κούφῳ,
> δεινὴν καὶ πολύτλητον ἀποστέρξασα λατρείην.
> σοὶ δὲ τί τῶνδ' ὄφελος, ὅ ποτ' οὐκετ' ἐών, τότε δόξεις;
> ἢ τί μετὰ ζῳοῖσιν ἐὼν περὶ τῶνδε ματεύεις[275];
>
> « Immortelle est l'âme ; elle n'est point ta chose, mais celle de la Providence.
> Une fois le corps séché, échappant à ses liens comme un cheval rapide, aisément, elle bondit et se mêle à l'air léger,
> Haïssant sa terrible et laborieuse servitude.
> Mais pour toi, à quoi bon tout ceci ? Car, lorsque tu ne seras plus, alors tu y croiras.
> Aussi, tant que tu es parmi les vivants, pourquoi t'inquiètes-tu de ces choses ? » (Trad. P. Grimal)

f) *La forme*

Plusieurs traits de la forme de l'oracle sur l'âme de Plotin se retrouvent également dans d'autres oracles apolliniens de l'époque.

---

[274] Porphyre F 339 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* VI 4, 1–2 (Cat. 116).

[275] Philostrate, *Vie d'Apollonius* VIII 31. R. Goulet (I p. 384–385) cite ce texte comme témoin de la mantique privée, mais il ne mentionne pas celui de Politès, qui provient d'un sanctuaire.

Tout d'abord, les Anciens ont considéré un autre hymne comme réponse oraculaire : l'hymne provenant de la *Philosophie tirée des oracles* de Porphyre conservé grâce à la *Théosophie*[276] est qualifié d'« oracle au sujet du dieu immortel » (χρησμὸν περὶ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀθανάτου) par Porphyre. Cette révélation pourrait être du même type de source que l'oracle sur Plotin. Apollon y est donc représenté comme adressant un hymne, traditionnellement prononcé par un homme s'adressant à une divinité[277], à un autre être divin.

Parmi les nombreux cas d'intertextualité entre l'hymne sur Plotin et les oracles apolliniens de l'époque, on peut citer un extrait d'oracle d'Apollon, qui rapporte deux vers oraculaires très proches de l'hymne sur l'âme de Plotin : il s'agit du fragment de Porphyre 329c (Smith) qui attribue à Apollon ces deux hexamètres :

> δαῖμον ἀλιτρονόων ψυχῶν διάδημα λελογχώς,
> ἠερίων ὑπένερθε μυχῶν χθονίων τ' ἐφύπερθεν[278].
>
> « Démon, qui as obtenu par le sort la couronne des âmes des scélérats, toi qui vis au-dessous des profondeurs de l'air et au-dessus de celles de la terre. »

Cet extrait d'oracle d'Apollon ressemble fortement aux v. 15–19 de l'oracle sur l'âme de Plotin (notez l'usage de ἀλιτρονόων et de νόσφιν ἀλιτρῶν, ἀλιτροσύνης) : il s'adresse à un démon, et peut-être à l'âme démonique d'un défunt, qui séjourne au-dessus de la terre et sous l'air. Si le message qu'il véhicule ne correspond pas exactement à l'oracle sur Plotin, il utilise cependant les mêmes termes tirés des chants homériques.

Que cet exemple suffise à montrer que c'est avant tout avec des oracles apolliniens qu'il convient de comparer l'extrait sur Plotin, et non avec de textes largement postérieurs, comme par exemple, les *Hymnes* de Proclus.

De cette brève analyse, on peut conclure que l'oracle sur Plotin peut être considéré comme un oracle exceptionnellement long et raffiné, mais qui ne présente pas moins de nombreux rapprochements avec

---

[276] *Théosophie* I 24 (Beatrice) = § 27 (Erbse) = Porphyre F 325 (Smith) (Cat. 95).

[277] Voir W.D. Furley et J.M. Bremer, *Greek Hymns. Selected Cult Sangs from the Archaic to the Hellenistic Period*. I. *The Texts in Translation*, Tübingen, 2001 [= *Studien und Texte zu Antike und Christentum*. 9], p. 20–28.

[278] Porphyre F 329c (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 20, 1 (Cat. 127).

les révélations produites par les sanctuaires à l'époque. Le texte pourrait éventuellement provenir de Delphes, mais l'attribuer à d'autres sanctuaires, comme Didymes ou Claros, semble plus vraisemblable. À ce propos, l'hypothèse de T.L. Robinson est séduisante : il suggère que l'oracle oracle fut composé dans le sanctuaire de Didymes en vue d'être publié afin de promouvoir l'importance d'Apollon dans la désignation d'hommes d'exception[279]. Par la suite, une copie du document religieux obtenu aurait été envoyée à Rome à l'école de Porphyre par son rival, où elle aurait été archivée comme témoignage prouvant l'importance du maître incontesté de l'école philosophique.

D. Commentaire de Porphyre

Après avoir cité l'oracle sur la destinée de l'âme de Plotin, Porphyre en livre un commentaire, visant à relever les points importants de la prophétie divine. Le commentaire (*VP* 23) vise à harmoniser les données de l'oracle avec la doctrine des *Ennéades*, telle qu'elle est interprétée par Porphyre, et d'autres épisodes relatés dans la *Vie de Plotin*. Les efforts déployés par Porphyre viennent renforcer l'hypothèse selon laquelle il a sous les yeux un document quelque peu étranger au milieu philosophique de l'école de Plotin.

Tout d'abord, l'hymne vante les qualités humaines du philosophe défunt en déclarant ce dernier ἀγανός (v. 2 « doux »), terme que Porphyre rapproche, en 23, 2, de l'adjectif πρᾶος qu'il utilise lui-même dans sa biographie (9, 18). Porphyre met également en exergue l'expression de l'oracle καθαρῆς ψυχῆς (v. 16)[280], qu'il associe à la même expression chez Plotin et à la doctrine plotinienne de la purification de l'âme et à celle de l'amour et de l'effort en direction du divin[281].

Non sans coup de force, Porphyre associe l'expression « pour échapper à la vague amère d'une vie nourrie de sang » (l. 19–20 : πικρὸν κῦμ' ἐξυπαλύξαι αἱμοβότου βιότοιο) au thème néoplatonicien de la délivrance (ἀπαλλαγή[282]) des liens qui asservissent l'âme.

---

[279] T.L. Robinson, *Theological Oracles*, p. 441.

[280] Par exemple, Plotin, *Ennéades* V 3 [49], 3, 11 ; I 8 [51], 4, 26–27 et 14, 19 ; II 3 [52], 9, 35.

[281] Voir J. Lacrosse, *L'amour chez Plotin. Érôs hénologique, érôs noétique, érôs psychique*, Bruxelles, 1994 [= *Cahiers de Philosophie ancienne*. 11], p. 80–91.

[282] Voir Plotin, *Ennéades* VI 9 [9], 11, 50 ; I 2 [14], 5, 9.

Le δαῖμων (v. 11) par lequel l'oracle s'adresse au philosophe défunt, fait référence, comme le laisse entendre Porphyre, à la doctrine de Plotin selon laquelle l'âme du sage contemplant l'intellect et l'un est celle d'un démon, qui a elle-même un dieu pour tuteur démonique[283]. C'est grâce à cette « démonisation » que Plotin, une fois délivré de son corps, est amené à rejoindre, comme le suggère la fin de l'oracle, les démons, les héros et les meilleurs des philosophes, Platon et Pythagore.

Lorsque l'oracle évoque « le but demeurant tout près » (v. 22 : σκοπὸς ἐγγύθι ναίων), Porphyre invite à y voir le but et la finalité (τέλος) de toute la démarche philosophique de Plotin, à savoir l'union avec le principe. Son commentaire utilise une série d'expressions caractéristiques des *Ennéades* – et totalement absentes de l'oracle *:* il déclare que ce but, que Plotin cherchait « souvent » (v. 22 et 23 : πολλάκις[284]) à atteindre par ses « pensées » (ἔννοιαι[285]), est l'union avec le divin, avec ce dieu « sans forme ni figure » (*VP* 23, 10–11 : ὁ μήτε μορφὴν μήτε τινὰ ἰδέαν[286]), qui se trouve « au-delà » (ἐπέκεινα[287]), « au-dessus (ὑπέρ) de l'intellect et de tout l'intelligible »[288], précisant encore que Plotin atteignit ce but à quatre reprises, « dans un acte ineffable » (ἐνεργείᾳ ἀρρήτῳ[289]).

Concernant les beautés difficiles d'accès au commun des mortels (v. 43–44), le commentaire de Porphyre introduit une distinction entre la *theôria* humaine et la *gnôsis* divine, à laquelle la première tente de ressembler. Il met en évidence le caractère quasi divin de la philosophie de Plotin, dont la contemplation, contrairement à celle des autres hommes, se caractérise par la « vigilance » (ἄγρυπνος[290]) et le fait de se diriger « à l'intérieur » comme « à l'extérieur »[291]. Cette dernière précision, qui renvoie tout comme le πολλάκις men-

---

[283] Voir Plotin, *Ennéades* III 4 [15], 6, 3–4.
[284] Voir Plotin, *Ennéades* IV 8 [6], 1, 1.
[285] Comme l'a remarqué P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris, 1968, II p. 85 n. 2, les *ennoiai* de ce passage évoquent, comme dans la *Lettre à Marcella* 10, « les notions innées de Dieu qu'éveille l'effort de la remontée vers Dieu ». Ce sens n'est pas attesté chez Plotin.
[286] Voir Plotin, *Ennéades* VI 7 [38], 17, 40.
[287] Voir Plotin, *Ennéades* I 7 [54], 1, 8 et 19, 20 ; VI 2 [43], 17, 18.
[288] Voir Plotin, *Ennéades* IV 8 [6], 1, 6–7.
[289] Voir Plotin, *Ennéades* V 3 [49], 10, 42 et 13, 1. Voir P. Hadot, Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin, *Journal de psychologie normale et pathologique* 2, 3 (1980), p. 243–265.
[290] Voir Plotin, *Ennéades* II 5 [25], 3, 36.
[291] Voir Plotin, *Ennéades* IV 8 [6], 1, 2.

tionné plus haut au traité IV 8 [6] *Sur la descente de l'âme dans le corps*[292], est rattachée par Porphyre aux performances accomplies par son maître « quand il était encore dans un corps sensible », ramenant les données sensibles, extérieures, aux archétypes intelligibles, intérieurs.

Porphyre semble parfois embarrassé par les expressions utilisées par l'oracle et doit déployer toute son ingéniosité pour les rattacher autant que possible à la pensée et à la vie de son maître. Ce redressement de l'oracle par le commentaire qu'en donne Porphyre atteste à lui seul, comme l'a montré R. Goulet[293], que cet oracle non seulement n'a pas été écrit par Porphyre, mais constitue un document authentique dont le disciple de Plotin se fait l'exégète.

III. Conclusion : des livres sacrés du paganisme

Pour conclure, le recours aux oracles d'Apollon dans la *Philosophie tirée des oracles* et dans la *Vie de Plotin* montre que Porphyre entreprit de faire des paroles du dieu une source d'enseignement philosophique dans un monde où l'autorité épistémologique et théologique se marque chaque jour davantage par le recours à un Livre. Dans ce contexte, l'auteur accorda aux textes divins très probablement un statut comparable à celui assigné aux *logia* bibliques par les chrétiens et les envisagea progressivement comme les fondements du savoir.

Cette analyse a tenté d'interpréter les extraits oraculaires de la *Philosophie tirée des oracles*, seuls reliquats de ce que les détracteurs de Porphyre ont bien voulu nous transmettre, à la lumière de la portée générale de l'ouvrage. Il s'est révélé que, loin d'être univoque, la lecture des oracles d'Apollon de l'auteur était, pour chaque extrait, déployée à plusieurs niveaux, dans lesquels Porphyre prend la parole tantôt en philosophe, tantôt en polémiste et critique de religion, sans qu'un aspect puisse être nettement isolé d'un autre. Ainsi, la réappropriation des oracles apolliniens dans la *Philosophie tirée des oracles*

---

[292] P. Hadot, L'expérience mystique de Plotin (rapport de conférences 1969–1970), *AnnEPHE* (V^e^ section) 78 (1970–1971), p. 282–290, a remarqué la proximité de notre commentaire avec le début de ce traité.

[293] R. Goulet, L'oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin*, *in PVP* I, 1982, p. 371–412 (p. 409–412).

s'opérait sur plusieurs strates interprétatives qui donnaient chacune aux oracles un statut différent.

Cet aperçu de la pratique exégétique de Porphyre est dépendant de la façon dont Eusèbe jugea bon de reproduire les fragments de l'ouvrage menaçant pour la religion chrétienne. Gardons à l'esprit que c'est paradoxalement à partir de l'un de ses plus grands détracteurs, Eusèbe, que nous pouvons entrapercevoir quels oracles apolliniens ont été utilisés par Porphyre, dont l'œuvre entière était destinée à disparaître, et dans quelles circonstances furent commentés ces textes divins. Mais, faut-il le rappeler, la grande majorité des oracles apolliniens de Porphyre n'est connue que par le prisme de la critique eusébienne et, comme pour la partie visible de l'iceberg, il faut tenir compte de l'ampleur de ce qui a été perdu et de se souvenir à quelles fins polémiques ont été conservés les oracles d'Apollon chez Eusèbe.

Pour achever la vie de son maître Plotin, Porphyre se référa aussi aux paroles divines d'Apollon, seul témoignage jugé digne de garantir le succès de l'entreprise philosophique de Plotin, et, du même coup, de confirmer la cohérence du travail biographique et éditorial de Porphyre. Le commentaire de l'oracle dans la *Vie de Plotin* permet par ailleurs de mieux se faire une idée de la façon dont Porphyre donnait une interprétation « philosophique » des oracles d'Apollon.

En fin de compte, faut-il considérer Porphyre comme un esprit immature ou encore comme celui qui n'a jamais réussi à sortir de l'ombre de l'enseignement de Plotin, lorsqu'il place les divins oracles comme point de départ de l'enseignement philosophique ? Si l'on envisage la place de choix qui sera réservée aux révélations divines, et plus spécialement aux *Oracles chaldaïques*, à partir du IV^e^ et surtout au V^e^ siècle chez les philosophes comme Jamblique ou Proclus, on verra davantage dans Porphyre un précurseur de la tradition néoplatonicienne postérieure, ou, mieux encore, une figure de transition, à la charnière entre la mystique rationnelle de Plotin et la théologisation du rite, des prières et, en somme, de la théurgie par Jamblique. En visant elle aussi à redonner ses lettres de noblesse à la religion observée par les Grecs depuis les temps homériques, la *Philosophie tirée des oracles* semble être une tentative de rationalisation, ou du moins de justification, des oracles inspirés des dieux, en réintégrant la mantique oraculaire dans la pratique d'une religion plus intériorisée, en accord avec l'observation de l'idéal de vie néoplatonicien et pouvant concurrencer le christianisme.

C'est ainsi que le statut jusque là inédit accordé par Porphyre aux oracles, qui viennent désormais confirmer les doctrines philosophiques, doit être replacé dans le contexte spirituel et théologique de l'époque. En effet, à partir du III^e^ siècle, les religions païennes mais aussi le christianisme, tout comme les différents systèmes philosophiques, tendent progressivement à envisager la révélation divine comme le moyen privilégié pour atteindre la vérité, tout en spiritualisant leur conception du divin. Perdant peu à peu son statut de discipline universelle, la philosophie va se voir de plus en plus légitimée par les paroles divines, pour se voir en bout de course subordonnée à la théologie. Le philosophe, quant à lui, verra son rôle progressivement cantonné dans la sanction et l'approbation des principes théologiques révélés[294].

On sait que les différentes formes de divination ont continué d'intéresser les philosophes postérieurs à Porphyre, comme Jamblique ou Proclus[295]. Ces derniers n'ont toutefois pas poursuivi la relecture des oracles d'Apollon proposée dans la *Philosophie tirée des oracles*. Sans doute ces auteurs avaient-ils trouvé dans les *Oracles chaldaïques* un meilleur moyen pour transmettre et commenter l'autorité d'un livre constitué des révélations des dieux de l'hellénisme et du divin Platon.

C'est ainsi qu'à part quelques cas isolés, comme Cornelius Labéo, Julien et Macrobe[296], le succès et la fortune de l'entreprise de réhabilitation des paroles d'Apollon par le philosophe de Tyr vont essentiellement être marqués par la vive réaction des opposants chrétiens, qui n'ont cessé de soit dénoncer, soit imiter, l'activité exégétique du polémiste païen.

---

[294] Sur cette évolution, voir notamment, E.R. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford, 1963[2], p. xviii–xxvi ; H.D. Saffrey, Les débuts de la théologie comme science (III^e^–VI^e^ siècle), *RSPh* 80 (1996), p. 201–220 ; P. Athanassiadi, The Chaldean Oracles : Theology and Theurgy, *in* P. Athanassiadi, M. Frede (éd.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999, p. 149–183.

[295] Voir R. Goulet, L'oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin*, *in PVP* I, 1982, p. 371–412 (p. 381–385).

[296] Voir J. Flamant, *Macrobe et le néoplatonisme latin à la fin du IV^e^ siècle*, Leyde, 1977 [= *EPRO*. 58] ; P. Mastandrea, *Un neoplatonico latino Cornelio Labeone (Testimonanze e frammenti)*, Leyde, 1979 [= *EPRO*. 77] ; J. Bouffartigue, *L'Empereur Julien et la culture de son temps*, Paris, 1992 [= *Études Augustiniennes. Série Antiquité*. 133], p. 301–306 ; E. Syska, *Studien zur Theologie im ersten Buch der Saturnalien des Ambrosius Theodosius Macrobius*, Stuttgart, 1993 [= *Beiträge zur Altertumskunde*. 44] ; W. Liebeschuetz, The Significance of the Speech of Praetextus, *in* P. Athanassiadi et M. Frede (éd.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999, p. 186–205.

CHAPITRE V

DES ORACLES POUR PAMPHLET

Le refus des premiers chrétiens de participer aux cultes civiques traditionnels, ciment de l'organisation politique de l'Empire romain, leur valut la double accusation d'athéisme et d'abandon de la religion de leurs ancêtres. De tels griefs menèrent à la poursuite et puis à la persécution des chrétiens par les autorités romaines, contrairement aux autres communautés religieuses de l'Empire qui continuaient à sacrifier à l'empereur. Car dans un monde où les dieux sont des acteurs politiques et où le chef suprême de l'État est vénéré à la manière d'un dieu, refuser d'honorer les dieux traditionnels revenait à remettre profondément en cause le fonctionnement et le fondement même des institutions romaines.

Dans un tel contexte, les divers pamphlets diffamatoires des intellectuels païens et les violentes persécutions menées par les empereurs au III^e^ et au début du IV^e^ siècle ont joué un rôle bien involontaire mais effectif dans l'organisation et la consolidation des communautés des adeptes de la nouvelle religion. En effet, pour se justifier de telles attaques, les porte-parole des communautés chrétiennes ont développé une série d'arguments tantôt positifs, destinés à montrer la piété de leurs fidèles et l'ancienneté, donc l'authenticité, de leur foi, tantôt négatifs, visant à discréditer et à ridiculiser la mythologie, les croyances et les pratiques religieuses des païens.

Dans ce cadre, les apologistes chrétiens se sont attaqués aux rites pratiqués par leurs contemporains, et notamment à la divination par les oracles. Pour répliquer aux critiques formulées par leurs opposants païens, les représentants du parti chrétien ont fait appel aux techniques de l'art oratoire classique et ont nourri leur argumentation des critiques déjà formulées par certains auteurs judéo-hellénistiques et autres intellectuels païens.

I. Introduction : critiques païennes et chrétiennes des oracles

Dès les premiers balbutiements de la philosophie grecque, plusieurs auteurs ont dénoncé l'absurdité de certaines croyances et pratiques de la religion traditionnelle, et notamment la divination par les oracles : célèbre pour sa critique de l'anthropomorphisme divin, le philosophe Xénophane de Colophon, au VI^e^ siècle av. n. ère, a vivement critiqué la divination et s'est opposé à la pratique oraculaire, qui supposait un déterminisme opposé à la Providence divine[1].

Au II^e^ siècle de n. ère, alors que les sanctuaires se mettaient à produire de nombreux oracles, des philosophes issus de divers écoles de pensée philosophique ont centré leurs attaques de la religion traditionnelle sur la divination oraculaire. Dans ses satires, comme, par exemple, dans *La double accusation*, Lucien de Samosate accusait Apollon de manquer de crédibilité[2]. Diogénien, un philosophe, sans doute épicurien, qui vécut probablement au II^e^ siècle, est connu pour s'être opposé à la doctrine stoïcienne de Chrysippe, qui tentait de prouver la véracité des oracles par l'εἱμαρμένη (« fatalité »)[3].

Le philosophe cynique du II^e^ siècle Œnomaos de Gadara a proposé une vaste critique de la religion grecque, que les apologistes chrétiens ont réutilisée au même titre que les théories d'Évhémère, et que Julien dénoncera sévèrement[4]. Par la contestation des conventions constitutives de la religion, comme les cultes ou les institutions

---

[1] Pour un rapide aperçu, voir M. Schofield, Théologie et divination, *in* J. Brunschwig et G.E.R. Lloyd (éd.), *Le savoir grec. Dictionnaire critique*, Paris, 1996, p. 527–540 ; J. Kany-Turpin, Théories de la religion, *Ibid.*, p. 541–551.

[2] Lucien, *La double accusation* I 17.

[3] Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 3, 1–13 = Diogénien F 4 (Gercke). Voir D. Amand, *Fatalisme et liberté*, p. 120–126 ; M.I. Isnardi Parente, Diogeniano, gli epicuri e la τύχη, *ANRW* II 36, 4 (1990), p. 2424–2445 ; L. Couloubaritsis, L'art divinatoire et la question de la vérité, *Kernos* 3 (1990), p. 113–122 ; T. Dorandi, *sv.* Diogénianos D 152 (*RE* 3), *DPhA* II (1992), p. 833–834 ; J. Hammerstaedt, Das Kriterium der Prolepsis beim Epikureer Diogenian, *JbAC* 36 (1993), p. 24–32 ; S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, 1998, p. 88–94, 212–222.

[4] Voir J. Bouffartigue, Le cynisme dans le cursus philosophique au IV^e^ siècle : le témoignage de l'Empereur Julien, *in* M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet (éd.), *Le cynisme ancien et ses prolongements. Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22–25 juillet 1991)*, Paris, 1993, p. 339–358 ; M. Billerbeck, Le cynisme idéalisé d'Épictète à Julien, *in Ibidem*, p. 319–338 ; G. Dorival, Cyniques et Chrétiens au temps des Pères grecs, *in* M. Soetard (éd.), *Valeurs dans le stoïcisme. Du portique à nos jours. Textes rassemblés en hommage à Michel Spanneut*, Lille, 1993, p. 57–88.

religieuses, l'auteur rejette avec force une vision providentialiste de l'univers et affirme la totale impassibilité de l'homme face au destin. Dans son ouvrage intitulé Γοήτων φώρα (les *Charlatans démasqués*), il stigmatise l'injustice des dieux, l'ignorance des devins, l'ambiguïté et même le mensonge des oracles[5].

Pour alimenter sa critique des oracles, Œnomaos est le premier auteur à se référer explicitement à de nombreux textes oraculaires attribués à Apollon. Excepté les trois oracles que l'Apollon de Claros lui a personnellement rendus, le philosophe cynique n'a pas recouru aux oracles produits à l'époque impériale mais bien aux célèbres oracles delphiques des époques archaïque et classique, livrés par une longue tradition littéraire[6]. On n'étudiera donc pas dans le détail le recours d'Œnomaos à ces témoignages divins, puisqu'ils sont antérieurs au champ chronologique couvert par cette analyse[7].

Quant à la critique par les auteurs chrétiens des prophéties païennes, et plus spécifiquement des oracles d'Apollon, elle résulte d'un long processus contradictoire de rejet et d'adaptation de l'ancienne culture hellénique par la nouvelle religion chrétienne. Comme chacun sait, le problème de la rencontre entre le paganisme et le christianisme s'est posé dès la naissance du christianisme. Les adeptes se réclamant du Christ devaient se définir, d'une part, par rapport au judaïsme duquel la nouvelle religion était issue, et d'autre part, par rapport aux nombreuses religions polythéistes qui florissaient à cette époque[8]. L'hellénisme a dans un premier temps été violemment rejeté par les Pères de l'Église et la réaction des chrétiens par rapport aux

---

[5] Voir H.J. Mette, *sv.* Oinomaos, *RE* 17, 2 (1937), col. 2249–2251 ; J. Hammerstaedt, Der Kyniker Oenomaus von Gadara, *ANRW* II 36, 4 (1990), p. 2834–2865 ; M.-O. Goulet-Cazé, Le cynisme à l'époque impériale, *ANRW* II 36, 4 (1990), p. 2720–2833 (p. 2783–2784, 2802–2803).

[6] Pour une liste de ces oracles, voir É. des Places, *Eusèbe de Césarée. La Préparation Évangélique. Livre V,18–36–VI.* Introduction, texte grec, traduction et annotation par É.d.Pl., SC nº 266, Paris, 1980, p. 12–13 ; J. Hammerstaedt, *Die Orakelkritik des Kynikers Oenomaus*, Francfort-sur-le-Main, 1988 [= *Beiträge zur klassischen Philologie*. 188], p. 322–324.

[7] Voir d'H.W. Attridge, The Philosophical Critique of Religion under the Early Empire, *ANRW* II 16, 1 (1978), p. 45–78 (p. 56–59) ; J. Hammerstaedt, *Die Orakelkritik des Kynikers Oenomaus*, Francfort-sur-le-Main, 1988 [= *Beiträge zur klassischen Philologie*. 188].

[8] Voir notamment P.F. Beatrice, Hellénisme et christianisme aux premiers siècles de notre ère. Parcours méthodologiques et bibliographiques, *Kernos* 10 (1997), p. 39–56 ; M. Alexandre, Apologétique judéo-hellénistique et premières apologies chrétiennes, *in* B. Pouderon, J. Doré (éd.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris, 1998 [= *Théologie historique.* 105], p. 1–40.

systèmes religieux qui les entouraient a été marquée par la critique du polythéisme et de l'idolâtrie.

À partir du II^e^ siècle, les apologistes comme Aristide, Tatien, Justin, ou Clément d'Alexandrie, ont voulu montrer l'absurdité de la nature matérielle des idoles, des cultes à mystères, des temples et des autels, des statues ainsi que de l'art trompeur qui les produit, des sacrifices sanglants, et même des prêtres et des oracles[9]. Tout comme leurs prédécesseurs juifs, les apologistes chrétiens ont tenté de montrer que la divination païenne n'était que l'œuvre de démons malfaisants. Pour ce faire, ils s'appuyent tantôt sur le texte des *Psaumes* où ils trouvent le postulat théologique selon lequel les dieux des Gentils ne sont que des démons[10], tantôt sur le célèbre passage du *Banquet* dans lequel Platon fait dériver la mantique, les initiations et tout forme de divination des démons :

> καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ. Τίνα, ἦν δ' ἐγώ, δύναμιν ἔχον; Ἑρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν, ἐν μέσῳ δὲ ὂν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ συνδεδέσθαι. διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τελετὰς καὶ τὰς ἐπῳδὰς καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν. θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μείγνυται, ἀλλὰ διὰ τούτου πᾶσά ἐστιν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους, καὶ ἐγρηγορόσι καὶ καθεύδουσι· καὶ ὁ μὲν περὶ τὰ τοιαῦτα σοφὸς δαιμόνιος ἀνήρ, ὁ δὲ ἄλλο τι σοφὸς ὢν ἢ περὶ τέχνας ἢ χειρουργίας τινὰς βάναυσος.
>
> « . . . Tout ce qui est démonique est intermédiaire entre le dieu et le mortel. – Quel en est, demandai-je, le rôle ? – C'est de traduire et de transmettre aux dieux ce qui vient des hommes, et, aux hommes, ce qui vient des dieux : les prières et sacrifices de ceux-là, les ordonnances de ceux-ci et la rétribution des sacrifices ; et d'autre part, puisqu'il est à mi-distance des uns des autres, de combler le vide : il est ainsi le lien qui unit le tout à lui-même. La vertu de ce qui est démonique est de donner l'essor, aussi bien à la divination tout entière qu'à l'art des prêtres pour ce qui concerne sacrifices et initiations, tout comme incantations, vaticination en général et magie » (Trad. L. Robin)[11].

---

[9] Voir T. Sardella, Apollo, Istaspe e la Sibilla : la cristianizzazione degli oracoli pagani da Giustino a Clemente, *in Hestíasis. Studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone*, Messine, 1988 [= *Studi Tardoantichi.* 5], p. 295–329.

[10] *Psaumes* 95, 4–5.

[11] Platon, *Banquet* 202e–203a.

Certains auteurs chrétiens ont condamné avec virulence le caractère mensonger des oracles en s'inspirant des critiques déjà formulées à l'égard des institutions oraculaires par les poètes et les philosophes païens : par exemple, Athénagoras maintient l'accusation de mensonge formulée à l'encontre d'Apollon dans un fragment d'Eschyle[12].

À partir du IV^e^ siècle, les apologistes chrétiens se sont mis à utiliser les vers apolliniens eux-mêmes pour critiquer la religion païenne. Dans le premier livre de ses *Institutions divines*, Lactance se réfère à trois extraits d'oracles d'Apollon pour montrer que ce dernier avoue lui-même, dans ses propres oracles, n'être qu'un démon (*in aliis responsis daemonem se esse confessus est ; sua confessione uerberibus*)[13]. On verra ci-dessous que, si l'auteur s'inscrit effectivement dans la tradition qui faisait d'Apollon un mauvais démon, cet aspect négatif des révélations apolliniennes est tout à fait marginal dans le développement de l'argumentation de l'auteur.

Contemporain de Lactance, Eusèbe de Césarée a utilisé un très grand nombre d'oracles d'Apollon pour décrier les pratiques religieuses de ses adversaires (plus de quatre-vingts extraits de textes oraculaires attribués à Apollon sont cités dans la *Préparation évangélique*). Il est dès lors indispensable d'analyser le recours de l'auteur aux oracles apolliniens pour comprendre la façon dont les auteurs chrétiens se sont emparés du matériel oraculaire païen pour dénoncer l'absurdité de la religion officielle de l'Empire.

II. La critique des oracles d'Apollon par Eusèbe de Césarée

À l'époque où Eusèbe, évêque de Césarée, rédigea son entreprise apologétique, entre 312 et 324 selon les spécialistes[14], le paganisme

---

[12] Eschyle F 350 (Nauck) : (Thétis s'adressant à Apollon) « Et moi je m'imaginais que le mensonge n'avait point de place dans la bouche de Phoibos » ; Athénagoras, *Requête à l'encontre des Chrétiens* XXI 5.

[13] Lactance, *Institutions divine*s I 7, 9–10 (Cat. 139). Voir S. Pricoco, Tre frammenti oracolari di Apollo (Lact. Inst. 1.7.9–10), *in Polyanthema. Studi di Letteratura cristiana antica offerti a Salvatore Costanza*. II, Messine, 1989 [= *Studi tardoantichi*. 8], p. 337–353. On n'envisagera pas l'oracle de Dodone que Lactance a tiré de l'œuvre de Varron (voir Denys d'Halicarnasse I 11 ; Macrobe, *Saturnales* I 7, 28), qu'il cite en *Institutions divines* I 21, 7 et qu'il attribue par la suite erronément à Apollon dans son *Epitome* 18, 1. Voir R.M. Ogilvie, *The Library of Lactantius*, Oxford, 1978, p. 24–25.

[14] Voir notamment K. Mras, Die Stellung der Praeparatio Evangelica des Eusebius

était encore religion d'État, et les accusations des défenseurs de la religion romaine officielle représentaient encore un grand danger pour les chrétiens. C'est donc dans un climat historique extrêmement tendu, marqué par des affrontements violents entre païens et chrétiens, qu'Eusèbe eut recours à la littérature oraculaire dans l'intention de démontrer, d'une part, l'erreur du polythéisme et, d'autre part, la supériorité de la religion des juifs et par conséquent de celle des chrétiens[15].

A. Une vaste entreprise apologétique

La *Préparation* et la *Démonstration évangéliques* constituent la plus vaste entreprise apologétique et polémique mise en œuvre par Eusèbe. Ces deux œuvres ont été rédigées dans la perspective d'être lues ensemble et elles ne constituent, aux yeux de l'auteur, que les deux volets d'un seul et même ouvrage[16]. Cette double composition, qui présente une dimension tant éducative que polémique, a pour dessein d'exposer la nature du christianisme et de prouver de la sorte la supériorité de la nouvelle religion sur celles des païens et des juifs. Eusèbe s'adresse à des lecteurs cultivés, essentiellement des chrétiens convertis depuis peu, mais aussi à des païens curieux[17], pour qui le caractère sacré de l'Ancien Testament n'est plus à démontrer.

Dès le début de la *Préparation évangélique*, Eusèbe exprime la volonté de répondre aux multiples accusations avancées contre ceux qui ont

---

im Antiken Schrifttum, *AAWW* 93 (1956), p. 209–217 ; J. Sirinelli et É. des Places, *Eusèbe de Césarée. La Préparation évangélique. Introduction générale. Livre I.* Introduction, texte grec, traduction et commentaire par J.S. et É.d.Pl., SC nº 206, Paris, 1974, p. 8–15 ; A. Kofsky, *Eusebius of Caesarea Against Paganism*, Leyde – Boston – Cologne, 2000 [= *Jewish and Christian Perspectives Series.* 3] (désormais cité A. Kofsky, *Eusebius Against Paganism*), p. 74 n. 3.

[15] J. Hollerich, Religion and Politics in the Writings of Eusebius : Reassessing the First Court Theologian, *CH* 59 (1990), p. 309–325 ; R.M. Grant, Eusebius and Imperial Propaganda, R.M. Grant, Eusebius and Imperial Propaganda, *in* H.W. Attridge et G. Hata (éd.), *Eusebius, Christianity, and Judaism*, Detroit, 1992 [= *Studia post-Biblica.* 42], p. 658–683.

[16] Voir Eusèbe, *Préparation évangélique* I 1, 11–12 ; I 6, 6 ; XV 1, 1–9. Les études récentes insistent sur l'unité de cette double composition, voir, par exemple, J. Ulrich, *Euseb von Caesarea und die Juden. Studien zur Rolle der Juden in der Theologie des Eusebius von Caesarea*, Berlin – New York, 1999 [= *Patristische Texte und Studien.* 49], p. 29–35 ; A. Kofsky, *Eusebius Against Paganism*, p. 74–85.

[17] Eusèbe, *Préparation évangélique* I 1, 12. Voir J. Sirinelli et É. des Places, *Eusèbe de Césarée. La Préparation évangélique. Introduction générale. Livre I.* Introduction, texte grec, traduction et commentaire par J.S. et É.d.Pl., SC nº 206, Paris, 1974, p. 36–38.

épousé la foi chrétienne[18]. En effet, les chrétiens ont été dans un premier temps accusés d'avoir abandonné la religion de leurs ancêtres, pour s'être tournés, par ignorance, vers les Écritures juives, considérées comme « barbares » par comparaison avec le raffinement et la complexité de la théologie païenne. Ensuite, les chrétiens ont aussi été critiqués pour avoir adopté les Écritures sacrées des juifs tout en rejetant le mode de vie qu'elles préconisaient[19].

Pour rendre caduques ces diverses critiques, la démonstration d'Eusèbe s'articule en plusieurs temps. Dans la *Préparation évangélique*, l'auteur entend tout d'abord exposer l'erreur du polythéisme (livres I à VI). Les livres I à III abordent la religion mythologique ainsi que l'étude de l'explication allégorique des mythes, tandis que les livres IV à VI s'attaquent à la religion civique et aux diverses manifestations des cultes païens, comme les oracles et la divination, l'érection de statues ou encore les sacrifices.

Par la suite, dans les livres VII à X, Eusèbe cherche à montrer la supériorité de la religion juive sur la religion païenne, en retraçant l'histoire du peuple des Hébreux. En expliquant que le judaïsme a constitué une source pour la religion, mais aussi pour la culture et l'ordre social des Grecs, la critique de l'auteur exploite amplement le thème de la dépendance de la religion païenne vis-à-vis de celle des juifs. En effet, selon certains auteurs judéo-hellénistiques, comme Artapan et Flavius Josèphe, suivis par les apologistes chrétiens, comme Clément et Origène, les grands textes fondateurs de l'hellénisme, que ce soient ceux d'Homère ou de Platon, avaient plagié l'Ancien Testament pour élaborer leur système philosophique et religieux[20]. Finalement, Eusèbe s'attache à montrer les contradictions internes des écrits des philosophes grecs ainsi que leur grande confusion (livres XI à XV).

---

[18] Eusèbe, *Préparation évangélique* I 2, 1–8.

[19] Sur ces accusations, voir notamment P. de Labriolle, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle*, Paris, 1934, p. 344–357 ; J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1958, p. 466–470 ; J. Sirinelli et É. des Places, *Eusèbe de Césarée. La Préparation évangélique. Introduction générale. Livre I.* Introduction, texte grec, traduction et commentaire par J.S. et É.d.Pl., SC nº 206, Paris, 1974, p. 70–75 ; A. Kofsky, *Eusebius Against Paganism*, p. 77–78.

[20] À ce sujet, voir J. Pépin, Le « challenge » Homère-Moïse aux premiers siècles chrétiens, *RSR* 29 (1955), p. 104–122 ; A.J. Droge, *Homer or Moses ? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Tübingen, 1989 [= *Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie*. 26] ; D. Ridings, *The Attic Moses : the Dependency Theme in Some Early Christian Writers*, Göteborg, 1995 [= *Studia graeca et latina gothoburgensia*. 59].

La *Préparation évangélique* est ainsi construite, d'une part, pour préparer le lecteur païen à une philosophie plus divine, contenue dans les prophéties bibliques qui seront expliquées dans la *Démonstration évangélique* et, d'autre part, pour montrer que, loin d'être liés à l'ignorance ou à l'irrationalité des chrétiens, l'abandon du polythéisme et l'adoption des Écritures juives résultent d'un choix logique et raisonné[21].

La *Démonstration évangélique* a, quant à elle, pour objectif de prouver la supériorité du christianisme sur la religion juive[22], en relevant notamment les causes historiques de l'incapacité des juifs à combattre le paganisme[23]. Cette deuxième partie entreprend de démontrer que les prophéties de l'Ancien Testament ont annoncé l'incarnation du Christ ainsi que l'avènement du christianisme (livres I à III)[24]. L'auteur s'attache longuement à montrer que les différents stades de la vie de Jésus sont en tous points en accord avec la Loi de Moïse[25], et que les Évangiles également se situent dans le prolongement de l'Ancien Testament (livres VII à X)[26].

En fin de compte, l'auteur professe avec véhémence que les chrétiens ne doivent plus être considérés comme des déserteurs de la religion grecque, ou encore comme de mauvais juifs, mais comme les

---

[21] Eusèbe, *Préparation évangélique* XIV 2. Voir G. Schroeder et É. des Places, *Eusèbe de Césarée. La préparation évangélique. Livre VII*. Introduction, traduction et annotation par G.S., texte grec révisé par É.d.Pl., SC nº 215, Paris, 1975, p. 13–16 ; A. Kofsky, *Eusebius Against Paganism*, p. 84.

[22] Sur les vingt livres que comprenait à l'origine la *Démonstration*, seuls les dix premiers ont été conservés, ainsi qu'un fragment du livre XV.

[23] Voir G.F. Chesnut, *The First Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius*, Paris, 1977 [= *Théologie historique*. 46], p. 91–118 ; A. Kofsky, *Eusebius Against Paganism*, p. 78–81. Selon J. Sirinelli, les cinq derniers livres de la *DE* auraient dû, quant à eux, traiter des malheurs des juifs et des triomphes de l'Évangile, voir J. Sirinelli et É. des Places, *Eusèbe de Césarée. La Préparation évangélique. Introduction générale. Livre I*. Introduction, texte grec, traduction et commentaire par J.S. et É.d.Pl., SC nº 206, Paris, 1974, p. 41–42.

[24] Voir M.J. Hollerich, Eusebius as a Polemical Interpreter of Scripture, *in* H.W. Attridge et G. Hata (éd.), *Eusebius, Christianity, and Judaism*, Detroit, 1992 [= *Studia post-Biblica*. 42], p. 585–615.

[25] Voir J.E. Bruns, The « Agreement of Moses and Jesus » in the *Demonstratio evangelica* of Eusebius, *VChr* 31 (1977), p. 117–125.

[26] Sur les rapports entre Eusèbe et le judaïsme, voir A. Kofsky, Eusebius of Caesarea and the Christian-Jewish Polemic, *in* O. Limor et G.G. Stroumsa (éd.), *Contra Iudaeos : Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, Tübingen, 1996, p. 61–70 ; J. Ulrich, *Euseb von Caesarea und die Juden. Studien zur Rolle der Juden in der Theologie des Eusebius von Caesarea*, Berlin – New York, 1999 [= *Patristische Texte und Studien*. 49], p. 133–238.

membres d'une « troisième nation », unique, indépendante et supérieure aux deux autres[27].

1. *Recours aux citations*

La méthode argumentative d'Eusèbe consiste en une utilisation intensive de nombreux témoignages littéraires, que ce soient ceux d'auteurs juifs ou des textes de philosophes grecs. Grâce à ce procédé, Eusèbe a livré à la postérité d'innombrables extraits des littératures judéo-hellénistique et païenne, et notamment de nombreux oracles apolliniens, qui seraient autrement tombés dans l'oubli. Ce recours massif aux citations ne reflète pas l'incapacité de l'auteur à exposer ses propres opinions, comme certains l'ont parfois pensé[28], mais il constitue en réalité une technique littéraire subtile et complexe, utilisée en toute connaissance de cause par l'auteur pour l'élaboration de sa stratégie[29].

Tout d'abord, Eusèbe prétend de cette manière exposer les doctrines des autres en toute impartialité et de la façon la plus objective possible[30]. Il précise également qu'il échappe ainsi à la suspicion de mensonge dont pourrait être victime son œuvre[31]. Depuis G. Dindorf[32], on admet habituellement qu'Eusèbe est relativement fidèle, du moins lorsqu'on peut le vérifier, aux originaux des textes païens et juifs qu'il cite[33]. Eusèbe estime encore que les citations de ceux

---

[27] Eusèbe, *Démonstration évangélique* X 8, 111 ; voir aussi *Préparation évangélique* I 5, 12 ; *Démonstration évangélique* I 2.

[28] Voir les jugements pessimistes de J.-R. Laurin, *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361*, Rome, 1954 [= *Analecta Gregoriana*. 61], p. 25 et d'O. Zink, *Eusèbe de Césarée. La Préparation Évangélique. Livre IV-V, 1–17*. Introduction, traduction et annotation par O.Z. ; texte grec révisé par É. des Places, SC nº 262, Paris, 1979, p. 12–13.

[29] Voir S. Inowlocki, *Apologetics and Citations : Eusebius' Use of the Jewish Authors in the* Praeparatio *and the* Demonstratio Evangelica (Brill, à paraître).

[30] Eusèbe, *Préparation évangélique* II 8, 13 ; XIV 1–2 ; XV 1. Voir A. Kofsky, *Eusebius Against Paganism*, p. 82, 241–247.

[31] Eusèbe, *Préparation évangélique* I 5, 14.

[32] W. Dindorf, *Eusebii Caesariensis Opera*. Vol. I. *Praeparatio Evangelicae. Libri I–X*. W.D. recognovit, BT, Leipzig, 1867, p. xvii–xxv.

[33] Pour certains auteurs, le texte eusébien a même conservé une version plus fiable que celle des manuscrits de la tradition directe. Voir P. Henry, *Recherches sur la « Préparation évangélique » d'Eusèbe et l'édition perdue des œuvres de Plotin publiée par Eustochius*, Paris, 1935 [= *Bibliothèques de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses*. 50], p. 11–26 ; J. Sirinelli et É. des Places, *Eusèbe de Césarée. La Préparation évangélique. Introduction générale. Livre I*. Introduction, texte grec, traduction et commentaire par J.S. et É.d.Pl., SC nº 206, Paris, 1974, p. 58–60 ; C. Lhuibéid, *Eusebius of*

qu'il cherche à combattre constituent la meilleure arme qui soit pour vaincre ses opposants, puisque les témoignages parlent d'eux-mêmes, se contredisent et démontrent la grande confusion régnant parmi les philosophes[34]. En outre, le caractère érudit et encyclopédique de son œuvre permet à l'auteur d'échapper aux critiques selon lesquelles les chrétiens se seraient tournés vers les Écritures juives par ignorance[35].

Par le recours au sarcasme, à l'ironie, ou encore à la prétention d'objectivité, la méthode utilisée par Eusèbe trahit, au-delà de la fausse naïveté dont il fait souvent preuve, une excellente habileté rhétorique, mise en œuvre avec une grande maîtrise pour disqualifier les arguments avancés par les philosophes païens contre la religion chrétienne.

2. *Rôle de Porphyre*

On considère généralement que l'attaque portée par Porphyre aux chrétiens constitue un facteur décisif dans la motivation d'Eusèbe à rédiger la *Préparation* et la *Démonstration évangéliques*[36]. S'il semble difficile de démontrer que le but premier de l'entreprise apologétique d'Eusèbe était de réfuter l'ouvrage de Porphyre *Contre les chrétiens*, il n'en est pas moins évident que le philosophe de Tyr tient une place prépondérante dans l'élaboration des arguments d'Eusèbe. En effet, la référence au philosophe néoplatonicien traverse sans relâche l'œuvre de l'évêque de Césarée, comme s'il était obsédé et fasciné par celui qu'il considérait comme le plus féroce adversaire du christianisme[37]. Aussi

---

Caesarea and the Arian Crisis, Dublin, 1981, p. 99 ; G. Favrelle, *Eusèbe de Césarée. La Préparation évangélique. Livre XI*. Introduction, traduction et commentaire par G.F. Texte révisé par É. des Places, SC nº 292, Paris, 1982, p. 382–385.

[34] Eusèbe, *Préparation évangélique* I 5 ; I 6, 8 ; V 5, 5 ; VI 9, 32 ; *Démonstration évangélique* Introduction.

[35] Eusèbe, *Préparation évangélique* XIV 2.

[36] J. Sirinelli, *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne*, Dakar, 1961 [= *Publications de la section de langues et littératures*. 10], p. 56–59, 164–170 ; J. Sirinelli et É. des Places, *Eusèbe de Césarée. La Préparation évangélique. Introduction générale. Livre I*. Introduction, texte grec, traduction et commentaire par J.S. et É.d.Pl., SC nº 206, Paris, 1974, p. 28–32 ; T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge (Mass.) – Londres, 1981, p. 174–179 ; M. Frede, Eusebius' Apologetic Writings, *in* M. Edwards, M. Goodman, S. Price et C. Rowland (éd.), *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews, Christians*, Oxford, 1999, p. 223–250 (p. 242–243) ; A. Kofsky, *Eusebius Against Paganism*, p. 250.

[37] Voir J. Sirinelli et É. des Places, *Eusèbe de Césarée. La Préparation évangélique. Introduction générale. Livre I*. Introduction, texte grec, traduction et commentaire par J.S. et É.d.Pl., SC nº 206, Paris, 1974, p. 28–30.

les citations d'extraits de Porphyre sont-elles récurrentes dans la *Préparation évangélique :* le philosophe y est cité plus de quarante fois. La plupart des passages porphyriens cités par Eusèbe proviennent du *De abstinentia* et de la *Philosophie tirée des oracles*, mais l'auteur cite également des extraits du *Περὶ ἀγαλμάτων*, de la *Lettre à Anébon*, du *À Boèthos sur l'âme*, de la *Φιλόλογος ἀκρόασις* et du *Contre les chrétiens*[38].

A. Kofsky a récemment mis en évidence comment Porphyre est tantôt utilisé par Eusèbe comme témoin venant renforcer son argumentation, tantôt critiqué pour l'interprétation philosophique qu'il donna de la religion païenne[39]. La grande détermination de l'évêque à discréditer Porphyre s'explique à un premier niveau par la réponse qu'Eusèbe tient à donner de façon générale aux puissants arguments du philosophe païen. Mais, à un deuxième niveau, l'ardeur d'Eusèbe s'explique également parce qu'en réfutant Porphyre, il sait pertinemment bien qu'il s'attaque au plus important théoricien de la religion païenne de son époque.

En effet, on a vu ci-dessus que la volonté de Porphyre de restaurer la religion traditionnelle et d'adapter celle-ci aux exigences métaphysiques de l'époque, pour en faire une religion de plus en plus personnelle et intériorisée, avait fait de l'hellénisme une force rivale du christianisme. Le philosophe de Tyr semble ainsi avoir été, au-delà de son activité proprement polémique, un ennemi redoutable pour les chrétiens, à tel point qu'à l'époque d'Eusèbe, la réfutation des opinions de Porphyre devint, pour ainsi dire, une étape indispensable pour tout apologiste voulant défendre la religion chrétienne[40].

B. Opinion d'Eusèbe sur la mantique oraculaire

Dans sa critique du paganisme, Eusèbe reprend les différents thèmes apologétiques et polémiques développés par les Pères de l'Église

---

[38] Pour une brève présentation de l'utilisation de ces œuvres par Eusèbe, voir K. Mras, Die Stellung der Praeparatio Evangelica des Eusebius im Antiken Schrifttum, *AAWW* 93 (1956), p. 209–217 ; É. des Places, *Eusèbe de Césarée commentateur : Platonisme et écriture sainte*, Paris, 1982 [= *Théologie historique*. 63], p. 59–68.

[39] A. Kofsky, *Eusebius Against Paganism*, p. 250–275.

[40] J. Bidez, *Vie de Porphyre*, p. 72–79 ; J. Sirinelli, *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne*, Dakar, 1961 [= *Publications de la section de langues et littératures*. 10], p. 164–170 ; R.M. Grant, Porphyry among the Early Christians, *in* W. den Boer *et al.*, *Romanitas et Christianitas*, *Studia J.H. Wazink oblata*, Amsterdam – Londres, 1973, p. 181–187.

depuis le II^e^ siècle[41], thèmes qui se fondaient tant sur les critiques adressées par les philosophes grecs à la religion traditionnelle, que sur les arguments déjà formulés par certains auteurs du judaïsme hellénisé[42]. C'est sans doute pourquoi Eusèbe exploite amplement les motifs de l'antériorité de la Bible, de la supériorité des miracles du Christ sur ceux accomplis par les sorciers et autres charlatans païens, ainsi que la critique de la divination païenne et plus spécifiquement celle des oracles.

La critique des oracles rendus par les dieux du paganisme s'inscrit, selon le programme d'Eusèbe, dans la disqualification du troisième aspect de la théologie grecque, à savoir la religion officielle et les cultes publics, qui sont l'objet des livres IV à VI de la *Préparation évangélique*[43]. Pour révéler la troisième forme de l'erreur polythéiste (τὸ τρίτος εἶδος τῆς πολυθέου πλάνης), l'auteur a choisi de se concentrer sur ce qu'il juge être les deux manifestations majeures de la religion civique : les sacrifices et la divination par les oracles.

Ainsi, en dépit de l'affirmation paradoxale de l'auteur, maintes fois répétée, selon laquelle les sanctuaires et les oracles ont disparu grâce à l'enseignement sauveur des Évangiles[44], le texte d'Eusèbe semble attester que les oracles diffusés dans les cités (τά κατὰ πόλεις χρηστήρια) devaient encore représenter une autorité non négligeable à l'époque, ou du moins avoir assez de poids pour que l'auteur prenne

---

[41] R.M. Grant, *Greek Apologists of the Second Century*, Philadelphia, 1988 ; G. Dorival, L'apologétique chrétienne et la culture grecque, *in* B. Pouderon, J. Doré (éd.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris, 1998 [= *Théologie historique*. 105], p. 423–465 ; F. Young, Greek Apologists of the Second Century, *in* M. Edwards, M. Goodman, S. Price et C. Rowland (éd.), *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews, Christians*, Oxford, 1999, p. 81–104.

[42] Voir H.W. Attridge, The Philosophical Critique of Religion under the Early Empire, *ANRW* II 16, 1 (1978), p. 45–78 ; G.E. Sterling, *Historiography and Self-Definition : Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography*, Leyde, 1992 [= *Supplements to Novum Testamentum*. 64], p. 137–225 ; M. Alexandre, Apologétique judéo-hellénistique et premières apologies chrétiennes, *in* B. Pouderon, J. Doré (éd.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris, 1998 [= *Théologie historique*. 105], p. 1–40.

[43] Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 1, 4 : τὸ δὲ τρίτον, ὃ καὶ πρὸς τῶν ἀρχόντων ὡς ἂν παλαιὸν ὁμοῦ καὶ πολιτικὸν τιμητέον τε καὶ φυλακτέον εἶναι νενομοθέτηται (« la troisième catégorie, celle que les lois des magistrats ont prescrit d'honorer et de conserver en raison de son caractère à la fois ancien et civique »). Cette division de la théologie grecque en trois catégories, mythologique, allégorique et civique se retrouve déjà chez Varron, voir H.-D. Saffrey, Les débuts de la théologie comme science (III–VI^e^ siècle), *RSPh* 80 (1996), p. 201–220.

[44] Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 2, 7–9 ; V 1, 2 ; V 1, 7 ; V 16, *etc*.

autant de temps à en dévoiler la perfidie[45]. Ce n'est pas la seule fois qu'Eusèbe affirme qu'un problème n'existe plus pour mieux le réfuter : en effet, alors qu'il s'apprête à rédiger la *Préparation évangélique*, Eusèbe prétend qu'Origène a déjà répondu à toutes les attaques du christianisme, et même anticipé les futures accusations, de telle sorte qu'il n'est plus nécessaire d'écrire des ouvrages polémiques[46]. Par ailleurs, les diverses allusions d'Eusèbe au soutien apporté par les oracles à la politique anti-chrétienne témoignent également du danger que devaient encore présenter pour les chrétiens ces textes révélés[47].

Finalement, il convient de rappeler qu'il est fondamental pour Eusèbe de montrer la prééminence de la prédiction de l'avenir dans les prophéties de l'Ancien Testament sur la prétendue faculté prémonitoire des dieux païens, puisque, aux yeux de l'auteur, le meilleur moyen de prouver l'antiquité et la vérité du christianisme réside précisément dans l'exégèse des prophéties bibliques[48].

De ce fait, la mantique païenne se situe au cœur de l'argumentation d'Eusèbe. Aussi commence-t-il par insister à plusieurs reprises sur l'aspect trompeur et ambigu des oracles[49]. Il précise également que les diseurs d'oracles profitent honteusement des conditions naturelles des sanctuaires et/ou des conditions psychologiques des consultants pour donner du crédit à leurs fausses prophéties[50]. Il raconte encore que la majorité des oracles se sont révélés faux – détail que les païens se gardent évidemment de mentionner – et que c'est une pure coïncidence lorsque, par hasard, l'oracle ne s'est pas trompé[51].

Comme pour la problématique liée aux miracles du Christ[52], c'est essentiellement dans la démonologie que l'évêque de Césarée va trou-

---

[45] Sur l'importance des oracles des cités, voir Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 1, 3 et *infra*.

[46] Eusèbe, *Contre Hiéroclès* I ; voir A. Kofsky, *Eusebius Against Paganism*, p. 15.

[47] Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* IX 3 (rôle de l'oracle de Zeus à Antioche sur les mesures anti-chrétiennes de Maximien) ; *Vita Constantini* II 50 (rôle de l'oracle d'Apollon de Didymes dans la politique de Dioclétien) ; *Préparation évangélique* III 17, 3 ; IV 1, 3 ; IV 2, 11 ; *Démonstration évangélique* VI 20.

[48] Eusèbe, *Préparation évangélique* I, 3 ; *Démonstration évangélique* Intro 21–22.

[49] Eusèbe, *Préparation évangélique* III 17, 1 ; IV 1, 8 : les oracles sont des πρὸς ἀπάτην ἐσκευωρημένων πλάσματα τυγχάνειν (« des compositions arrangées dans le but de tromper ») ; IV 2, 12.

[50] Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 1, 9–10.

[51] Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 2, 1–3. Sur cette accusation, voir aussi Ammien Marcellin XXI 1, 13.

[52] Voir J. Sirinelli, *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne*, Dakar, 1961 [= *Publications de la section de langues et littératures*. 10], p. 367–387 ;

ver une solution efficace à la question de l'infériorité de la mantique païenne. Le développement d'Eusèbe part du principe théologique, intensivement exploité avant lui, selon lequel les dieux du paganisme correspondent en réalité aux mauvais démons de la tradition judéo-chrétienne[53]. Ainsi, l'auteur explique, textes à l'appui, que les oracles païens sont l'objet de véritables conspirations diaboliques et qu'ils sont rendus non pas par une entité divine, mais bien par des démons malintentionnés, qui manipulent les hommes en leur faisant croire qu'ils sont des dieux[54].

L'origine démonique de ces fausses prédictions est précisément ce qui distingue fondamentalement des oracles les prophéties de l'Ancien Testament, dont l'origine est, quant à elle, divine[55]. Eusèbe précise que le prophète vétéro-testamentaire diffère aussi du médium païen par son état d'esprit. Si, lors de la révélation, l'attitude du prêtre païen sous l'influence d'un démon se caractérise par une perte de sens et par l'obscurité jetée par l'action démonique sur ses facultés mentales, le prophète biblique, quant à lui, reste lucide lorsqu'il reçoit l'esprit divin, et il est comme illuminé et purifié[56].

Pour appuyer sa critique, Eusèbe adopte les arguments traditionnels avancés par certains auteurs païens contre la pratique oraculaire. Nous évoquerons brièvement, dans l'ordre de leur apparition, les différentes citations d'auteurs païens sur la mantique qui ne font pas figurer de textes oraculaires.

G.W.H. Lampe, Miracles and Early Christian Apologetic, *in* C.F.D. Moule (éd.), *Miracles : Cambridge Studies in their Philosophy and History*, Londres, 1965, p. 205–218 ; H. Remus, *Pagan Christian Conflicts over Miracles in the Second Century*, Cambridge (Mass.), 1983[2] ; A. Kofsky, *Eusebius Against Paganism*, p. 163–214.

[53] Par exemple, Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 5, 4 ; IV 10, 3–4 ; IV 16, 20 ; IV 17 : πονηροῖς δαίμοσιν ἀνέκειτο πᾶσα ἡ τῶν ἐθνῶν θεολογία (« c'est à de mauvais démons qu'était consacrée toute la théologie des nations ») ; *etc.* Voir J. Ries, Cultes païens et démons dans l'Apologétique chrétienne de Justin à Augustin, *in* J. Ries et H. Limet (éd.), *Anges et démons. Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 25–26 nov. 1987*, Louvain-la-Neuve, 1989 [= *Homo religiosus*. 14], p. 337–352.

[54] Eusèbe, *Préparation évangélique* V 3, 7. Le thème de la conspiration des démons a déjà été exploité brièvement par certains apologistes avant Eusèbe, voir A. Kofsky, *Eusebius Against Paganism*, p. 133 n. 140.

[55] Pour la présence de cet argument chez Origène (*Contre Celse* VII 3–4) et sa dépendance vis-à-vis de Platon (*Timée* 71 ; *Phèdre* 244), voir H. Chadwick, *Origen : Contra Celsum*. Translation, Introduction and Notes by H.Ch., Cambridge, 1953, p. 397.

[56] Eusèbe, *Démonstration évangélique* V Intro ; *De laudibus Constantini*, Intro 5. Eusèbe reprend l'étymologie du mot μαντεία (« mantique »), qui dériverait de μανία (« démence »), étymologie déjà proposée par Platon, *Phèdre* 244 b–d ; 265 b.

Tout d'abord, Eusèbe a recours aux théories de Diogénien : cités en bloc et sans commentaire, les extraits du Περὶ εἱμαρμένης de Diogénien sur l'inconsistance et l'inutilité de la mantique sont évoqués par Eusèbe dans le dessein de montrer que, même parmi les Grecs, nombreux furent ceux qui ont critiqué les oracles[57]. Dans le livre VI, Eusèbe utilise encore trois autres fragments de l'œuvre de Diogénien pour critiquer les théories de Chrysippe sur la fatalité[58]. La suite de ce même livre VI comprend une vaste critique de la fatalité prônée par les stoïciens, comme Chrysippe ou Alexandre d'Aphrodisias, qu'il n'est pas opportun de mentionner ici, puisqu'il n'y s'agit plus d'oracles à proprement parler.

En d'autres endroits, Eusèbe cite plusieurs passages du *De defectu oraculorum* de Plutarque[59] dans lesquels le prêtre de Delphes « montre que les prédictions et les oracles des nations sont le fait de mauvais démons » (ἔνθα περὶ τοῦ πονηρῶν δαιμόνων εἶναι τὰ παρὰ τοῖς ἔθνεσιν μαντεῖά τε καὶ χρηστήρια τόνδε γράφει τὸν τρόπον)[60]. Eusèbe reproduit également des passages du *De Iside et Osiride*[61]. Dans ces deux traités, Plutarque avait inauguré la vaste réflexion païenne sur la démonologie à proprement parler, afin de permettre à la théologie païenne de sortir de l'impasse dans laquelle elle s'était égarée[62]. Alors que chez Plutarque, les δαίμονες étaient utilisés pour innocenter les dieux, pour expliquer le fonctionnement parfois hasardeux des oracles et, en fin de compte, pour sauver la πάτριος πίστις, Eusèbe, quant à lui, se sert des démons évoqués par le prêtre de Delphes

[57] Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 3, 14–16.

[58] Eusèbe, *Préparation évangélique* VI 8, 1–7, 8–24 et 25–38 = Diogénien FF 1, 2 et 3 (Gercke).

[59] Eusèbe, *Préparation évangélique* V 4, 1, 1–18 ; 4, 2, 2–9 ; 4, 3, 2–27 ; 4, 2, 11–18 et V 5, 3, 5–34 = respectivement Plutarque, *De defectu oraculorum* 414f–415b ; 416c ; 417b–d ; 418e et 421b–e.

[60] Eusèbe, *Préparation évangélique* V 3, 10.

[61] Eusèbe, *Préparation évangélique* V 5, 1 et 5, 2, 2–12 = respectivement Plutarque, *De Iside et Osiride* 360d-f et 361c–d.

[62] Voir notamment G. Soury, *La démonologie de Plutarque. Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien éclectique*, Paris, 1942, p. 81–113 ; D. Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, Paris, 1969, p. 367–440 ; Y. Vernière, Nature et fonction des démons chez Plutarque, *in* J. Ries et H. Limet (éd.), *Anges et démons. Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 25–26 nov. 1987*, Louvain-la-Neuve, 1989 [= *Homo religiosus*. 14], p. 241–251 ; C. Santaniello, Aspetti della demonologia plutarchea tra il *De defectu oraculorum* e altri scritti del *Corpus*, *in* I. Gallo (éd.), *Plutarco e la religione. Atti del VI Convegno plutarcheo (Ravello, 29–31 maggio 1995)*, Naples, 1996, p. 357–371 ; J. Sirinelli, *Plutarque de Chéronée. Un philosophe dans le siècle*, Paris, 2000, p. 237–254.

dans un tout autre dessein, à savoir pour appuyer sa démonstration en les assimilant aux dieux païens[63].

C. Utilisation des oracles d'Apollon

Avec, après lui, Théodoret de Cyr, Eusèbe est le seul auteur chrétien, à citer tant de textes oraculaires pour les critiquer, fait qui s'explique probablement par l'usage intensif qu'en font ses sources. On constate en effet que tous les extraits apolliniens qu'il cite proviennent soit de la Γοήτων φώρα (les *Charlatans démasqués*) d'Œnomaos de Gadara, soit de la *Philosophie tirée des oracles* de Porphyre[64].

1. *Les oracles d'Œnomaos*

Les extraits de la Γοήτων φώρα d'Œnomaos sont rapportés en deux longs ensembles aux livres V et VI de la *Préparation évangélique*[65]. Dans ces pages, qui contiennent de nombreux oracles d'Apollon, Eusèbe se limite à recopier la critique qu'adressa le cynique à la mantique oraculaire, voulant par là présenter en toute objectivité les arguments du philosophe païen qui condamne sa propre culture[66]. Aussi l'auteur utilise-t-il davantage l'ensemble de la démonstration d'Œnomaos que, plus précisément, les oracles auxquels se réfère ce dernier.

Voyant dans le philosophe cynique un allié dans la forteresse ennemie, Eusèbe retient tout particulièrement les passages dans lesquels le philosophe dénonce l'ambiguïté (ἡ ἀμφιβολία), la débilité (τὸ ἀδρανές), le manque de clarté (ἡ ἀσάφεια) ainsi que la perversité (τὸ κακότροπον) des oracles[67].

Eusèbe introduit le premier passage d'Œnomaos en précisant que sa critique traite dans un premier temps des « oracles les plus anciens,

---

[63] Voir O. Zink, *Eusèbe de Césarée. La Préparation Évangélique. Livre IV-V, 1–17*. Introduction, traduction et annotation par O.Z. ; texte grec révisé par É. des Places, SC n° 262, Paris, 1979, p. 17–18.

[64] Un seul extrait, cité par Eusèbe, *Préparation évangélique* III 15 (Cat. 131), n'est pas explicitement attribué à l'un de ces deux auteurs, mais on a montré, notamment sur la base de cet argument, qu'il pourrait selon toute vraisemblance être rattaché à la *Philosophie tirée des oracles* de Porphyre, voir *supra*.

[65] Eusèbe, *Préparation évangélique* V 19–36, 4 = Œnomaos F 1–15 (Hammerstaedt) ; *Préparation évangélique* VI 7, 1–42 = Œnomaos F 16 (Hammerstaedt).

[66] Eusèbe, *Préparation évangélique* V 18, 6 : οὗ καὶ αὐτοῦ τῶν φωνῶν ἀλλὰ μὴ τῶν ἐμῶν ἄκουε, πρὸς τὸν χρησμῳδὸν . . . ἀποτεινομένου (« c'est sa voix, non la mienne, que je t'invite à entendre, quand il se déchaîne contre le devin » Trad. des Places).

[67] Voir Eusèbe, *Préparation évangélique* V 19, 4 ; 21, 6 ; 22, 7 ; 26, 4.

tels que les récitent tous les Grecs et qu'on les enseigne dans les écoles publiques à qui vient s'y former » (τοὺς παλαιτάτους . . . χρησμοὺς ἐξετάσαι ἀνὰ στόμα πάντων Ἑλλήνων ᾄδομένους κἀν ταῖς κατὰ πόλιν διατριβαῖς τοῖς ἐπὶ παιδείᾳ φοιτῶσι παραδιδομένους)[68]. En V 36, 5, l'évêque clôt la série de citations par ces quelques mots : τοσαῦτα καὶ ὁ Οἰνόμαος (« en voila assez pour Œnomaos »).

À plusieurs reprises, l'apologiste montre à quel point il apprécie l'argumentation vigoureuse d'Œnomaos, dont il loue la liberté de parole (παρρησία) et l'âpreté cynique (κυνικὴ πικρία)[69].

Par la suite, Eusèbe cite encore un long extrait du philosophe dans lequel ce dernier défend le libre-arbitre et la responsabilité humaine contre les oracles et la chaîne de la nécessité : « écoute donc, une fois de plus, celui qui a intitulé son pamphlet *Les charlatans démasqués*, et vois avec quelle juvénile audace il corrige tout à fait bien l'erreur de la foule et d'Apollon lui-même » (ἄκουε δ' οὖν αὖθις τοῦ τὴν τῶν *Γοήτων φώραν* τὸ οἰκεῖον ἐπονομάσαντος σύγγραμμα, ὡς εὖ μάλα νεανικῷ φρονήματι τὸν πλάνον τῶν πολλῶν καὶ αὐτοῦ γε τοῦ Ἀπόλλωνος ἐπανορθοῦται)[70]. Cette seconde série se termine simplement avec l'approbation d'Eusèbe[71].

Pour conclure, Eusèbe ne livre pas de commentaire approfondi des nombreux oracles présents dans l'œuvre d'Œnomaos. Aux yeux de l'auteur, l'interprétation du cynique se suffit à elle-même et il semble superflu de l'expliciter davantage. L'utilisation d'Œnomaos par Eusèbe est avant tout polémique : il s'agit de dénoncer l'hellénisme par le truchement de l'hellénisme[72].

Il est par ailleurs intéressant de noter que, d'après le témoignage de l'apologiste, ces « oracles de la *paideia* », hérités des époques archaïque et classique, semblent être au programme des écoles et jouer encore à cette époque un rôle non négligeable dans l'éducation des jeunes païens. Finalement, Eusèbe n'établit aucune distinction entre ces anciens oracles, livrés par une longue tradition littéraire, et les trois oracles privés rendus bien plus tard au philosophe cynique en personne par l'Apollon de Claros.

---

[68] Eusèbe, *Préparation évangélique* V 18, 1.
[69] Eusèbe, *Préparation évangélique* V 18, 6 ; 21, 6.
[70] Eusèbe, *Préparation évangélique* VI 6, 74.
[71] Eusèbe, *Préparation évangélique* VI 7, 43 : τοσαῦτα πρὸς τὸν χρησμῳδὸν ὁ Οἰνόμαος ἀπετείνατο (« telle est la diatribe qu'Œnomaos dirigea contre l'oracle »).
[72] G. Dorival, L'image des cyniques chez les Pères grecs, *in* M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet (éd.), *Le cynisme ancien et ses prolongements. Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22–25 juillet 1991)*, Paris, 1993, p. 419–443 (p. 433–434).

2. *Les oracles de Porphyre*

La plupart des oracles d'Apollon provenant de l'œuvre de Porphyre sont cités dans les livres IV, V et VI de la *Préparation évangélique*, lorsque Eusèbe entreprend de critiquer les manifestations du culte public. Mais le recours à ces oracles apolliniens dépasse parfois le cadre de la critique de la religion civique : Eusèbe cite des oracles issus de la *Philosophie des oracles* également dans les livres III et IX de la *Préparation évangélique* ainsi que dans le troisième livre de la *Démonstration évangélique.*

Le fait que Porphyre a livré dans sa *Philosophie tirée des oracles* un choix d'oracles commentés en faisait l'adversaire par excellence d'Eusèbe, qui pouvait dès lors se saisir de l'aubaine pour attaquer son « meilleur ennemi » notamment par le biais de la critique de la pratique oraculaire, thème qui se situait depuis deux siècles au centre de la polémique chrétienne. Ainsi, après avoir retracé en un passage important les grands traits de la théologie païenne, en divisant les divinités en quatre catégories, et avoir insisté sur la différence majeure distinguant les anges du christianisme des démons du paganisme[73], Eusèbe annonce qu'il va critiquer les oracles grâce aux témoignages qui viennent de l'extérieur (IV 6, 1). Pour cela, il précise que, dans la foule des historiens et philosophes, Porphyre est « celui qui a eu le plus de relations avec les démons, celui qui est leur meilleur ambassadeur et celui qui connaît le mieux leur domaine propre » (μάλιστα γὰρ φιλοσόφων οὗτος τῶν καθ' ἡμᾶς δοκεῖ καὶ δαίμοσιν καὶ οἷς φησι θεοῖς ὡμιληκέναι ὑπὲρ τε τούτων πρεσβεῦσαι καὶ πολλῷ μάλλον τὰ περὶ αὐτῶν ἀκρβέστερον διηρευνηκέναι)[74]. C'est même à partir du choix d'oracles retenu par Porphyre qu'Eusèbe se propose de fournir un jugement (διακρῖναι) sur les oracles païens[75]. Ailleurs, Eusèbe semble encore indiquer que c'est chez Porphyre qu'il a trouvé le plus d'oracles[76].

---

[73] Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 5, 1–5. H. Lewy et J.J. O'Meara suggèrent que la source d'Eusèbe pour ce passage sur la théologie grecque soit la *Philosophie tirée des oracles* de Porphyre, voir H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 509–512 et J.J. O'Meara, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris, Études Augustiniennes, 1959, p. 60–61.

[74] Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 6, 2.

[75] Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 6, 4 : ἐκ δὴ τούτων τοιγαροῦν τῶν ἐγκριθέντων καὶ μνήμης ἀξιωθέντων λογίων.

[76] Par exemple, Eusèbe, *Préparation évangélique* V 5, 5–7.

Contrairement à l'usage minimaliste qu'il fait des oracles transmis par Œnomaos, Eusèbe se sert amplement des textes oraculaires porphyriens, tantôt pour discréditer Porphyre et les commentaires qu'il livra de ces textes révélés, tantôt pour critiquer Apollon lui-même et la religion grecque en général. C'est sur ces multiples utilisations qu'il convient à présent de se pencher.

a) *Critique de la mythologie grecque*

Les premières mentions d'oracles apolliniens apparaissent au livre III de la *Préparation évangélique*, alors qu'Eusèbe tend à mettre en évidence l'absurdité des cosmogonies et théogonies élaborées par les Égyptiens et les Grecs, ainsi que le caractère trompeur des interprétations, tantôt physiologiques, tantôt allégoriques, imposées aux mythes.

Après avoir passé en revue les différents éclaircissements spiritualisants donnés par les philosophes païens à leur panthéon, Eusèbe montre comment ces grands théoriciens « sont tombés de haut, comme d'une toiture, pour . . . se mêler à l'erreur polythéiste des anciens . . . en renforçant encore davantage l'interprétation populaire des récits mythiques sur les dieux » (ἄνωθεν ποθεν ὡς ἀφ' ὑψηλοτάτης ἀκρωρείας καταπίπτοντες . . . τῇ τῶν παλαιῶν πολυθέῳ πλάνῃ συνεφύροντο . . . καὶ ἐπὶ μᾶλλον κρατύνοντες τὴν δημώδη τῶν μυθικῶν διηγημάτων περὶ θεῶν ὑπόληψιν)[77]. Eusèbe tourne aussi en dérision le fait que les philosophes vont même jusqu'à « représenter les dieux eux-mêmes au milieu des théologies qui les concernent » (ὅτε καὶ αὐτοὺς ἀναγράφουσι τοὺς ἑαυτῶν θεοὺς ταῖς περὶ αὐτῶν συμφερομένους θεολογίαις)[78].

Pour ce faire, Eusèbe recourt entre autres à deux oracles apolliniens issus de la *Philosophie tirée des oracles* dans lesquels « Apollon lui-même enseigne à son propre sujet un hymne qu'il s'est dédié et où il reconnaît être né à Délos de Léto » (ὁ Ἀπόλλων αὐτὸς περὶ ἑαυτοῦ διδάσκει ὕμνον, ὃν εἰς ἑαυτὸν ἐξέδωκεν, ὁμολογῶν ἐν Δήλῳ τῇ νήσῳ ὑπὸ Λητοῦς γεγενῆσθαι)[79]. Dans ces oracles, Apollon proclame :

> ὦ μέγα πᾶσιν χάρμα βροτοῖσιν
> ἀπὸ σᾶς ἱερῶν ματέρος ἀγνᾶς
> προθορὼν τοκετῶν[80]

[77] Eusèbe, *Préparation évangélique* III 14, 1.
[78] Eusèbe, *Préparation évangélique* III 14, 2.
[79] Eusèbe, *Préparation évangélique* III 14, 3.
[80] Porphyre F 310 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* III 14, 4 (Cat. 120).

« Grand charme de tous les mortels,
qui lors de ton enfantement sacré,
as bondi hors de la chaste mère »

À quoi, il ajoute :

ἀλλ᾽ ὅτε Λατὼ
ὠδὶς ἱερὰ λάζυτο πᾶσαν,
ὀροθυνομένων διδύμων τοκετῶν
ἔνδοθι σηκῶν,
ἵστατο μὲν γαῖ, ἵστατο δ᾽ ἀήρ,
πάγνυτο νᾶσος, πάγνυτο κῦμα;
ἀνὰ δ᾽ ἐξέθορες, μάντι Λυκωρεῦ,
τοξότα Φοῖβε,
κατὰ χρησμολάλων βασιλεῦ τριπόδων[81].

« Mais lorsque la douleur sacrée saisit Lato tout entière, quand un double enfantement se hâtait dans son sein, la terre s'arrêta, l'air s'arrêta, l'île se figea, le flot se figea, et tu pris ton élan, devin Lycorée, archer Phoibos, roi des trépieds diseurs d'oracles »

Eusèbe se sert de ces deux oracles pour réprouver le fait que les Grecs attribuent à leurs prétendus dieux une origine géographique et une naissance comparable à celles des mortels. Les deux oracles apolliniens, dans lesquels le dieu de la mantique est fidèle à la tradition qui le fait naître, fils de Léto, à Délos, sont complétés par deux autres extraits où Asclépios et Hermès révèlent eux-mêmes que l'un est né à Tricca et l'autre enfanté par Maia[82].

Dans sa critique, Eusèbe superpose les différentes interprétations allégoriques et naturalistes données aux mythes par les poètes et les philosophes, afin de les rendre complètement insensées. C'est ainsi que les deux oracles apolliniens susmentionnés permettent à l'évêque de soulever le paradoxe selon lequel Apollon puisse être né à Délos et, comble de l'incohérence, d'une femme mortelle, alors que certains affirment (φασιν) qu'il doit être assimilé au soleil[83] : dans un oracle théologique évoqué peu après par Eusèbe, Apollon lui-même, interrogé sur qui il était, rend une prophétie syncrétique et prétend être une divinité cosmique et temporelle, à la fois Hélios, Horus, Osiris et fils de Zeus[84].

---

[81] Porphyre F 311 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* III 14, 5 (Cat. 121).
[82] Eusèbe, *Préparation évangélique* III 14, 6 et 7 = Porphyre F 312 et F 313 (Smith).
[83] Eusèbe, *Préparation évangélique* III 14, 12 ; III 15, 5.
[84] Eusèbe, *Préparation évangélique* III 15, 3 (Cat. 131). On a proposé ci-dessus d'inclure cet oracle dans la *Philosophie tirée des oracles* de Porphyre.

Eusèbe se trouve tout de même contraint d'introduire une note, sachant bien que le même argument pourrait être retourné contre les chrétiens, selon lesquels le *logos* de Dieu a également été enfanté par une femme mortelle[85].

Par ailleurs, Eusèbe souligne que les dieux et leurs oracles s'allient aux partis en lutte (μαχομένοις συνιστάμενοι) et qu'ils s'accordent tantôt aux fables des poètes, tantôt aux allégories des philosophes[86]. L'auteur entend par là dévoiler, d'une part, le désaccord entre la lecture mythologique du panthéon exercée par les poètes et l'explication tantôt allégorique tantôt naturaliste – jugée supérieure aux fabulations des poètes – proposée par les philosophes[87], et, d'autre part, l'opposition entre les propos tenus par les dieux eux-mêmes et les diverses interprétations qui en ont été données. Pour Eusèbe, la solution est simple : « si donc les dieux disent vrai quand ils cautionnent les passions humaines qu'on leur prête, menteurs seront ceux qui les nient ; si au contraire sont vraies les physiologies des philosophes, menteurs seront les témoignages des dieux » (εἰ δὴ οὖν ἀληθεύουσιν οἱ θεοὶ κυροῦντες τὰς περὶ ἑαυτῶν ἀνθρωποπαθείας, ψευδεῖς ἂν εἶεν οἱ ἀθετοῦντες αὐτάς· εἰ δὲ τῶν φιλοσόφων ἀληθεῖς αἱ φυσιολογίαι, ψευδεῖς γένοιτ' ἂν αἱ τῶν θεῶν μαρτυρίαι)[88].

Dans cette section, Eusèbe utilise donc directement la teneur des oracles, dans lesquels il sélectionne des éléments soutenant la progression de ses arguments. Il faut constater que l'évêque n'a pas recopié le commentaire qu'en a donné Porphyre, vraisemblablement parce que celui-ci venait gêner sa démonstration. On peut toutefois émettre l'hypothèse selon laquelle certains éléments du commentaire porphyrien ont influencé l'apologiste et qu'ils se trouvent implicitement diffusés dans le développement d'Eusèbe. Mais, faut-il le préciser, la réappropriation du commentaire de Porphyre par Eusèbe n'est pas démontrable dans ce cas et c'est en vain que l'on tenterait de reconstruire le commentaire de Porphyre à partir des mots de son adversaire.

Pour conclure, le recours aux trois oracles apolliniens du livre III

---

[85] Eusèbe, *Préparation évangélique* III 14, 13.

[86] Eusèbe, *Préparation évangélique* III 15, 4.

[87] Sur la critique eusébienne de l'allégorie, voir J. Sirinelli, *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne*, Dakar, 1961 [= *Publications de la section de langues et littératures*. 10], p. 167–170, 189–198.

[88] Eusèbe, *Préparation évangélique* III 15, 2.

de la *Préparation évangélique* vient nourrir la critique eusébienne des diverses interprétations des mythes grecs. La stratégie d'Eusèbe s'est avérée particulièrement subtile : d'un côté, il « aplatit » les mythes pour en livrer une lecture au degré zéro, méthode souvent utilisée par les apologistes, comme, par exemple Irénée de Lyon dans sa description du système gnostique, pour disqualifier les systèmes théologiques de leurs ennemis ; de l'autre, il superpose les différentes interprétations pour les tourner en ridicule. Finalement, il énumère rapidement les différentes solutions fournies par ses adversaires, sans toujours en tenir compte dans les conclusions de son raisonnement.

b) *Oracles et sacrifice sanglant*

La deuxième partie du livre IV de la *Préparation évangélique* est entièrement consacrée à la question du sacrifice païen et s'attache à montrer, en s'appuyant sur des témoignages du paganisme[89] ainsi que sur des passages de Clément d'Alexandrie et des Écritures[90], que les offrandes offertes par les Grecs sont, en réalité, adressées aux mauvais démons et, en fin de compte, que le seul vrai sacrifice que l'on peut pieusement perpétrer est le sacrifice symbolique de l'Eucharistie[91]. Il serait bien trop long de reprendre ici l'ensemble de la problématique chrétienne liée au sacrifice[92] et l'on se limitera à analyser ponc-

---

[89] Outre Porphyre, Eusèbe cite également Apollonius de Tyane, Περὶ θυσιῶν = *Préparation évangélique* IV 13, 1 (sur cet ouvrage, voir E. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formen-Geschichte Religiöser Rede*, Stuttgart – Leipzig, 1996[6], p. 343–346 ; P. Robiano, *sv*. Apollonios de Tyane A 284 (*RE* 98), *DPhA* I (1989), p. 289–294 (p. 292–293) ; Théophraste F 138 ; 141–144 ; 153 ; 154 ; 184 ; 185 (Nauck[2]) = respectivement Porphyre, *De abstinentia* II 7 ; II 11 ; II 12 ; II 13 ; II 24 ; II 60–61 = *Préparation évangélique* IV 14, 1–6 ; 14, 8 ; Empédocle F 128, 8–10 (D-K) = Porphyre, *De abstinentia* II 27 = *Préparation évangélique* IV 14, 7 ; Philon de Byblos, *Histoire phénicienne* F 3 et 4 (Müller) = *Préparation évangélique* IV 16, 6 et 16, 11 ; Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines* I 23–24, 4 ; I 38, 2–3 = *Préparation évangélique* IV 16, 15–18 ; Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique* XX 14, 4–6 = *Préparation évangélique* IV 16, 19 et un oracle d'Hécate = Porphyre F 328 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 23, 7.

[90] Clément d'Alexandrie, *Protreptique* 42, 1–43, 1 = *Préparation évangélique* IV 16, 12–13 ; *Genèse* 19, 17 ; 19, 26 = *Préparation évangélique* IV 16, 23 ; *Psaumes* 95 (96), 5 ; 105 (106), 37–39 = *Préparation évangélique* IV 16, 20 ; *Isaïe* 42, 7 ; 61, 1 = *Préparation évangélique* IV 21, 2 ; *I Corinthiens* 10, 20 = *Préparation évangélique* IV 16, 20 ; *II Corinthiens* 6, 16 = *Préparation évangélique* IV 21, 5.

[91] Eusèbe, *Démonstration évangélique* I 10, 25, 28–39. Voir F. Young, *The Use of Sacrificial Ideas in Greek Christian Writers from the New Testament to John Chrysostom*, Philadelphie, 1979 [= *Patristic Monograph Series*. 5], p. 239–284 (spéc. p. 280–281).

[92] Sur ce sujet, voir notamment R.K. Yerkes, *Le sacrifice dans les religions grecque et romaine et dans le judaïsme primitif*, Paris, 1955, p. 249–269 ; H.I. Marrou, *A Diognète.*

tuellement le rôle des oracles apolliniens dans la démonstration d'Eusèbe.

La tactique privilégiée par l'auteur consiste à utiliser les arguments développés par Porphyre lui-même dans le *De abstinentia*, alors qu'il condamne toute forme de sacrifice, et de les juxtaposer aux oracles de la *Philosophie tirée des oracles* qui évoquent des sacrifices sanglants. Ce faisant, Eusèbe veut, à un premier niveau, montrer à quel point le philosophe de Tyr est confus et contradictoire[93], mais, plus fondamentalement, la critique du sacrifice païen est destinée à introduire une justification de l'attitude, parfois ambiguë, des chrétiens par rapport aux sacrifices sanglants consignés dans l'Ancien Testament[94].

Pour entamer sa longue diatribe sur l'absurdité et l'impiété des sacrifices païens, Eusèbe commence par citer un oracle apollinien de vingt-huit vers au sujet duquel Porphyre explique qu'Apollon distingue les dieux selon leur *taxis*[95]. Ensuite, Eusèbe, contrairement à son habitude, recopie un morceau considérable de l'exégèse porphyrienne, qui ne correspond certainement pas au passage le plus brillant de Porphyre. Pour l'évêque, une analyse de l'oracle semble au contraire inutile et la médiocrité du commentaire du philosophe païen suffit amplement à sa critique. L'auteur se borne à clore le passage par cette phrase largement sarcastique : τοιαῦτα μὲν τὰ ἀπὸ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας τοῦ θαυμαστοῦ θεοσόφου (« Voilà donc les extraits de la *Philosophie tirée des oracles* de l'admirable théosophe »)[96].

Néanmoins, ce n'est pas parce qu'Eusèbe n'ajoute de sa plume aucun commentaire que le passage est exempt de son intervention. En effet, par un imperceptible gauchissement de sens, le texte de la *Préparation évangélique* induit que Porphyre aurait fourni un com-

---

Introduction, édition critique, traduction et commentaire par H.I.M., SC nº 33 *bis*, Paris, 1965², p. 109–113 ; F. Young, *The Use of Sacrificial Ideas in Greek Christians Writers from the New Testament to John Chrysostom*, Philadelphie, 1979 [= *Patristic Monograph Series*. 5] ; A. Kofsky, *Eusebius Against Paganism*, p. 118–122. Sur la polémique d'Eusèbe autour du sacrifice humain, voir aussi P. Bonnechère, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Athènes – Liège, 1994 [= *Kernos Suppl.* 3], p. 275–277.

[93] Voir Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 8, 4–5 ; IV 10, 1.

[94] Voir Eusèbe, *Démonstration évangélique* I 10, 1–2.

[95] Porphyre F 314 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 9, 1–2 (Cat. 112). Le commentaire de Porphyre cité par Eusèbe rapporte également deux fragments d'oracles apolliniens, F 315 a-b (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 9, 4 (voir *supra*).

[96] Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 9, 7.

mentaire visant à légitimer la pratique du sacrifice. Or, on a vu ci-dessus que ce n'était nullement l'intention de Porphyre, qui y livrait plutôt un exposé sur la distinction qu'il convient d'opérer entre les différentes catégories de dieux.

Dans les paragraphes qui suivent, Eusèbe confronte le passage de la *Philosophie tirée des oracles*, dans lequel il a voulu voir une justification des sacrifices préconisés par Apollon, aux vues du philosophe de Tyr exposées dans le *De abstinentia*.

Ainsi, on y apprend que Porphyre invite à rejeter toute forme de sacrifice matériel offert en l'honneur de la divinité suprême, et même en l'honneur des puissances inférieures, divines et célestes. Aux yeux du philosophe, le seul sacrifice qui convienne est spirituel et s'accomplit dans l'impassibilité de l'âme et dans la contemplation. Pour cela, le philosophe doit se munir pour unique offrande du silence intérieur et de la pureté de son intellect[97]. Car l'âme est de loin un don plus précieux que tous les produits de la terre[98]. Pour les dieux, il convient cependant de joindre hymnes et paroles[99]. Finalement, Eusèbe n'aurait sans doute pas manqué de citer les passages où Porphyre précisait que les sacrifices sanglants s'adressent aux démons, bons et mauvais[100].

Eusèbe reprend à plusieurs reprises les paroles de Porphyre, les commente et insiste sur les parties du raisonnement qu'il estime importantes. Il récupère les passages sur les démons, se réjouissant manifestement lorsque Porphyre écrit que ceux qui aiment les sacrifices sanglants ne doivent pas être considérés comme des dieux, mais comme de mauvais démons, et que de tels actes sont incompatibles avec la piété qu'il convient d'avoir[101].

En *Préparation évangélique* IV 20, 1, Eusèbe cite encore trois autres oracles apolliniens provenant de la *Philosophie tirée des oracles* qui soumettent des prescriptions liées au culte et qui indiquent quel sacrifice et quelle prière l'homme pieux doit consacrer à la divinité[102]. Eusèbe

---

[97] Porphyre, *De abstinentia* II 34, 2–3 ; II 60–61 ; II 43 = Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 11, 1 ; IV 14, 8 ; IV 18, 1.

[98] Porphyre, *De abstinentia* II 12 = Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 14, 3.

[99] Porphyre, *De abstinentia* II 34, 4–5 = Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 12, 1.

[100] Porphyre, *De abstinentia* II 36 ; II 58 = Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 15, 1–2.

[101] Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 10 1–2, 7 ; IV 15, 3–9 ; IV 19, 3–7. Eusèbe semble oublier que Porphyre parle aussi de bons démons.

[102] Porphyre F 329 a–b–c (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 20, 1 (Cat. 125–127).

utilise ces extraits oraculaires afin de montrer l'infériorité de cette pratique cultuelle, puisque Apollon lui-même « ordonne de sacrifier au mauvais démon » (προστάττει τῷ πονηρῷ δαίμονι θύειν)[103]. Ici, l'auteur reproduit textuellement l'expression utilisée par Porphyre dans l'introduction du premier oracle : τῷ πονηρῷ δαίμονι. À nouveau, l'apologiste ne transmet pas l'exégèse symbolique que Porphyre a dû donner des oracles. Pour Eusèbe, les injonctions d'Apollon, selon lesquelles il faut user de sacrifices pour attirer les mauvais démons, ne sont pas conformes à la nature (κατὰ φύσιν . . . τἀναντία). Dans ce cas, la critique d'Eusèbe s'en prend directement aux paroles du dieu de la mantique, sans passer par l'intermédiaire du commentaire de Porphyre. Et l'apologiste de s'exclamer avec une ironie non dissimulée : « Voilà les paroles de cet admirable dieu, ou plutôt de ce démon artisan de multiples erreurs » (ταῦτα μὲν ὁ θαυμάσιος θεός, μᾶλλον δὲ τὸ πολυπλανὲς δαιμόνιον)[104].

En conclusion, l'utilisation des oracles apolliniens dans le livre IV de la *Préparation évangélique* sert à soutenir la virulente condamnation des sacrifices païens par Eusèbe. Pour l'auteur, l'argument des sacrifices est en soi suffisant pour établir la perversité des démons[105]. Les textes oraculaires servent tantôt à disqualifier l'opinion de Porphyre sur le sacrifice, tantôt à critiquer sans entremise les paroles attribuées par les Grecs à Apollon, dans lequel il ne faudrait voir rien d'autre qu'un démon malfaisant. Le procédé utilisé par Eusèbe dans sa critique consiste à comparer les oracles évoquant des pratiques sacrificatoires, conservés dans la *Philosophie tirée des oracles*, aux arguments de Porphyre contre le sacrifice sanglant avancés dans le *De abstinentia*. Cet examen a ainsi permis de relever deux types d'intervention de la part d'Eusèbe.

Primo, c'est dans la sélection des passages utilisés ainsi que dans leur agencement que se marque la manipulation de l'apologiste. En effet, les fragments du *De abstinentia*, s'ils sont reproduits avec une grande fidélité[106], sont cités dans le désordre et par extraits soigneusement choisis. Par exemple, Eusèbe se garde bien de se référer au

---

[103] Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 19, 8.
[104] Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 20, 2.
[105] Voir Eusèbe, *Préparation évangélique* IV 20, 2.
[106] Voir J. Bouffartigue et M. Patillon, *Porphyre. De l'abstinence*. I. Introduction par J.B. et M.P. *Livre I*. Texte établi et traduit par J.B., CUF, Paris, 1977, p. lxix–lxx ; lxxv–lxxviii.

passage du *De abstinentia* dans lequel Porphyre admet que les sacrifices sanglants sont nécessaires aux cultes des cités[107]. Cette assertion, qui montre que le rejet du sacrifice par Porphyre ne s'adresse pas directement au culte public mais davantage à la pratique d'une philosophie épurée[108], serait en porte à faux avec l'apparente contradiction mise en exergue par Eusèbe.

Secundo, la manipulation des textes réside également dans le rapprochement de deux œuvres dont la nature et le but diffèrent complètement. D'une part, la *Philosophie tirée des oracles* est un ouvrage qui fournit une interprétation symbolique des oracles. Les introductions aux textes oraculaires conservées par Eusèbe révèlent que, à aucun moment, Porphyre n'y prétend traiter de la question des sacrifices. D'autre part, le livre II du *De abstinentia*, qui répond à l'argument anti-végétarien fondé sur l'existence et la nécessité des sacrifices, tend à montrer que la viande et la graisse animales sont inutiles pour la seule chose qui compte, le cheminement personnel vers dieu.

Eusèbe feint de pas prendre en compte la portée des ouvrages qu'il compare. On a vu ci-dessus que tant la *Philosophie tirée des oracles* que le *De abstinentia* sont des traités ésotériques qui s'adressent à un groupe restreint de philosophes, à des initiés, dont la partie supérieure de l'âme devrait être capable de s'élever jusqu'à la divinité suprême. Ces deux ouvrages ne traitent donc pas de pratiques religieuses courantes, comme l'interprète Eusèbe, mais plutôt d'une religion élitiste et intériorisée, réservée aux meilleurs des philosophes, bien distincte de la religion observée par la foule[109].

c) *Oracles témoins des mauvaises passions des démons*

Poursuivant sa critique des oracles des dieux païens, Eusèbe annonce au milieu du livre V qu'il va rassembler les renseignements qu'il a trouvés dans la *Philosophie tirée des oracles* de Porphyre « sur la puissance et l'activité des bons démons, comme ils disent » (περὶ τῆς τῶν ἀγαθῶν, ὥς φασιν, δαιμόνων δυνάμεώς τε καὶ ἐνεργείας)[110]. Dans cette perspective, l'auteur va se servir de deux oracles apolliniens afin de révéler au public les viles passions qui animent les mauvais démons.

---

[107] Porphyre, *De abstinentia* II 43, 2.
[108] Porphyre, *De abstinentia* II 33.
[109] Porphyre exhorte précisément les philosophes à se tenir à l'écart des pratiques religieuses ordinaires ; voir, par exemple, Porphyre, *De abstinentia* II 61, 4.
[110] Eusèbe, *Préparation évangélique* V 5, 5.

Tout d'abord, Eusèbe a recours à un oracle didyméen, que Porphyre avait vraisemblablement utilisé pour illustrer le rôle de certains démons en tant que serviteurs des dieux (voir *supra*, p. 258), dans lequel Apollon s'était exprimé en ces mots pour expliquer la mort de neuf hommes :

> χρυσόκερως βλοσυροῖο Διωνύσου θεράπων Πάν
> βαίνων ὑλήεντα κατ' οὔρεα χειρὶ κραταιῇ
> ῥάβδον ἔχεν, ἑτέρῃ δὲ λιγὺ πνείουσαν ἔμαρπτε
> σύριγγα γλαφυρήν, Νύμφῃσι δὲ θυμὸν ἔθελγεν·
> ὀξὺ δὲ συρίξας μέλος ἀνέρας ἐπτοίησεν
> ὑλοτόμους πάντας, θάμβος δ' ἔχεν εἰσορόωντας
> δαίμονος ὀρνυμένου κρυερὸν δέμας οἰστρήεντος.
> καὶ νύ κε πάντας ἔμαρψε τέλος κρυεροῦ θανάτοιο,
> εἰ μή οἱ κότον αἰνὸν ἐνὶ στήθεσσιν ἔχουσα
> Ἄρτεμις ἀγροτέρη παῦσεν μένεος κρατεροῖο,
> ἣν καὶ χρὴ λίσσεσθ', ἵνα σοι γίγνητ' ἐπαρωγός[111].
>
> « Pan aux cornes d'or, le terrible serviteur de Dionysos,
> marchait dans les montagnes boisées tenant un bâton
> dans sa puissante main. Dans l'autre une flûte champêtre percée de trous,
> de laquelle en soufflant il tirait des sons aigus, et il charmait le cœur
> des nymphes:
> Mais en jouant sur son instrument une mélodie perçante, il fit peur
> à tous les bûcherons ; l'effroi possédait ceux qui voyaient
> le corps glaçant d'épouvante du démon furieux qui s'avançait.
> Et bientôt la mort glacée, les saisissant tous, eût mis un terme à leur existence,
> si Artémis la chasseresse, qui nourrit dans son cœur
> un terrible ressentiment contre lui, n'eut arrêté sa force violente,
> Artémis que tu dois implorer également afin qu'elle te soit secourable. »

À l'évidence, l'apologiste n'utilise pas l'exégèse porphyrienne, non conservée, mais se réfère directement aux paroles apolliniennes qui tentaient d'expliquer la mort inopinée de neuf bûcherons et préconisaient, finalement, d'implorer Artémis. Pour Eusèbe, la prophétie d'Apollon sur Pan ne dévoile qu'une seule chose, à savoir que l'affreux personnage, que Porphyre nomme bon démon, avait frappé de mort les campagnards qui l'avaient aperçu[112]. Pour l'auteur chrétien, les démons qui vivent parmi les hommes devraient, à l'opposé, montrer l'exemple de la sagesse par l'observation de bonnes vertus, afin d'être

---

[111] Porphyre F 307 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* V 6, 1 (Cat. 73).
[112] Eusèbe, *Préparation évangélique* V 5, 9.

profitables à l'humanité (*Préparation évangélique* V 6, 3). Curieusement, Eusèbe se sert du contenu de l'oracle, lu au premier degré, pour également se gausser de Porphyre, son merveilleux témoin (ὁ θαυμάσιος μάρτυς).

Dans un autre oracle apollinien contenant des prescriptions cultuelles, Eusèbe trouve une confirmation du goût prononcé des démons pour les délices de l'amour, ainsi que pour l'art de la guerre et de la chasse. Après avoir cité un oracle d'Hécate grâce auquel Porphyre s'attachait à montrer la tripartition de l'âme[113], Eusèbe reproduit l'oracle porphyrien où l'Apollon de Didymes (ὁ Διδυμαῖος) avait répondu à une question relative à la prestation d'un serment (ἦν δ' ἡ πεῦσις, εἰ δεῖ ὀμόσαι τῷ ἐπάγοντι τὸν ὅρκον) :

> μητέρι μὲν μακάρων μέλεται Τιτηνίδι Ῥείῃ
> αὐλοὶ καὶ τυπάνων πάταγοι καὶ θῆλυς ὅμιλος·
> Παλλάδι δ' εὐπήληκι μόθοι καὶ δῆρις Ἐνυοῦς·
> καὶ βαλίαις σκυλάκεσσι βαθυσκοπέλους ἀνὰ πρῶνας
> θῆρας ὀρειονόμους ἐλάαν Λητωίδι κούρῃ·
> Ἥρῃ δ' εὐκελάδῳ μαλακὴ χύσις ἠέρος ὑργῆς·
> λήια δ' εὐαλδῆ κομέειν σταχυητρόφα Δηοῖ·
> Ἴσιδι δ' αὖ Φαρίῃ, γονίμοις παρὰ χεύμασι Νείλου,
> μαστεύειν οἴστροισιν ἐὸν πόσιν ἄβρὸν Ὄσιριν[114].

> « La mère des bienheureux, Rhéa la Titanide, s'occupe
> de flûtes, des bruits des tambourins, du rassemblement des femmes ;
> Pallas au beau casque, de l'ardeur du combat et de la lutte d'Ényo ;
> la fille de Lèto, de chasser avec ses chiens rapides
> dans les pics aux rochers élevés les bêtes sauvages qui paissent dans les montagnes ;
> Héra la mélodieuse, de répandre mollement les vapeurs de l'air ;
> Déo, de soigner les blés fertiles, nourriciers de lourds épis ;
> et Isis de Pharos, à côté des eaux fécondes du Nil,
> de chercher avec douleur son splendide époux Osiris. »

Dans les deux premiers vers, Rhéa est dite s'occuper « des flûtes, du bruit sonore des tambourins et des troupes de femmes », tandis que la suite de l'oracle évoque Pallas casquée et Artémis chasseresse. Derechef, Eusèbe, qui ne transmet pas le commentaire porphyrien, se réfère au contenu des paroles apolliniennes, comprises dans leur acception première, et insiste encore une fois sur les défauts abominables de ces prétendus dieux. Il est intéressant de noter que dans

---

[113] Eusèbe, *Préparation évangélique* V 7, 1–2 = Porphyre F 308 (Smith).
[114] Eusèbe, *Préparation évangélique* V 7, 5 ≠ Porphyre F 309 (Smith) (Cat. 74).

la *Théosophie* un oracle similaire, évoquant également les tâches incombant aux différentes divinités, est utilisé dans un dessein tout différent[115].

En conclusion, Eusèbe se sert des oracles d'Apollon évoqués ci-dessus pour démontrer que les démons païens sont aux prises avec les pires vices humains : meurtre, amour, guerre et chasse. Ces démonstrations, qui ignorent la valeur initiatique que Porphyre entendait conférer à son commentaire symbolique des oracles, visent également à renforcer l'image d'un Porphyre ami, et même complice, des mauvais démons.

d) *Oracles et magie*

Dans le titre du huitième chapitre du livre V, Eusèbe annonce qu'il va montrer en quoi les philosophes « reconnaissent que c'est par des sortilèges (μαγγανείαις) qu'on fait descendre les dieux sur terre et qu'on les contraint malgré eux (παρὰ γνώμην ἀναγκάζεσθαι) à se soumettre à la volonté des hommes ». L'évêque exploite ici amplement la polémique autour de la contrainte exercée sur les dieux lors de certains rites magiques. Déjà présente dans les cercles sophistiques, la condamnation de pratiques contraignantes adressées aux dieux par les magiciens (γοήτες) fut thématisée de façon péremptoire par Platon, plus particulièrement dans les *Lois*[116]. Après lui, les philosophes païens ont répété ces reproches à plusieurs reprises[117] et, dans leur polémique, les apologistes chrétiens s'emparèrent bien vite de ces arguments pour condamner les pratiques du paganisme[118].

---

[115] *Théosophie* I 37 (Beatrice) = § 41 (Erbse) (Cat. 104) ; voir *infra*.

[116] Platon, *Lois* X 908e–909b, *etc*. Voir par exemple A. Motte, À propos de la magie chez Platon : l'antithèse sophiste-philosophe vue sous l'angle de la pharmacie et de la sorcellerie, *in* A. Moreau et J.-Cl. Turpin (éd.), *La Magie. Actes du colloque international de Montpellier 25–27 mars 1999*. I. *Du monde babylonien au monde hellénistique*, Montpellier, 2000, p. 267–292 (spéc. p. 276–282).

[117] Par exemple, Sénèque, *Œdipe* v. 561–563 ; [Quintilien], *Declamationes* X 19. Voir A.A. Long, Astrology. Arguments pro and contra, *in* J. Barnes *et al.*, *Science and Speculation : Studies in Hellenistic Theory and Practice*, Cambridge – Paris, 1982, p. 165–192.

[118] Par exemple, Hippolyte, *Réfutation* VII 32 ; Irénée, *Contre les hérésies* I 25, 3, *etc*. Voir P. Courcelle, Propos antichrétiens rapportés par Augustin, *RechAug* 1 (1958), p. 149–186 ; S. Eitrem, Dreams and Divination in Magical Ritual, *in* C.A. Faraone et D. Obbink (éd.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York – Oxford, 1991, p. 175–187 (p. 181–182) ; R. McMullen, *Paganism in the Roman Empire*, New Haven – Londres, 1981, p. 82–84, 203 n. 40 ; Id., *Christianity and Paganism in the Fourth to Eight Centuries*, 1996 = *Christianisme et paganisme du IV^e^ au VIII^e^ siècle*, traduit de l'anglais par Fr. Regnot, Paris, 1998, p. 179–181, 190–197 ; V. Flint, The Demonisation of Magic and Sorcery in Late Antiquity : Christian Redefinitions of

En guise d'introduction, Eusèbe reproduit un passage dans lequel Porphyre reconnaît, en donnant raison à un certain Pythagore de Rhodes, que les dieux sont parfois soumis à la contrainte, et à la suite duquel le philosophe cite six oracles d'Hécate[119]. Après cela, Eusèbe joint encore trois oracles d'Apollon issus de Porphyre. Dans les deux premiers extraits[120], Apollon témoigne effectivement avoir subi personnellement une contrainte (ὁ ἀπὸ τοῦ Ἀπόλλωνος ἐκδοθεὶς περὶ ἑαυτοῦ ἐπάναγκος[121]), sans qu'il soit précisé pour autant si le commentaire prophyrien approuve ou non ces pratiques magiques (voir *supra*).

Le troisième extrait[122], introduit laconiquement par καὶ πάλιν ὁ Ἀπόλλων, ne semble pas avoir appartenu à la même section de Porphyre sur la contrainte : en effet, cette révélation apollinienne sur l'inspiration prophétique a donné l'occasion au philosophe néoplatonicien, si l'on en croit Eusèbe, de livrer une explication sur le mécanisme du mode de divination par les oracles[123].

Il convient à nouveau de se méfier de l'agencement des extraits proposé : il y a fort à parier qu'Eusèbe ait ajouté aux témoignages divins récoltés par Porphyre sur la contrainte l'oracle apollinien sur le processus divinatoire, suivi du développement enthousiaste qu'en donna le savant païen. Par ce subtil raccourci, l'apologiste chrétien pouvait se railler de celui qui se réjouit à l'idée que les dieux puissent être soumis à la contrainte des magiciens.

Le chapitre suivant contient sept extraits oraculaires anonymes qui attestent que, parfois, les dieux n'ont pas « le pouvoir de se retirer »[124]. Ces oracles sont empruntés à Porphyre par Eusèbe pour montrer « qu'il n'y a rien de sacré, rien de grand, rien de véritablement divin dans des esprits tombés à un tel degré d'avilissement qu'ils se laissent tirer vers la terre par les premiers hommes venus » (ὅτι μηδὲν τὸ καθόλου θεοπρεπὲς μήτε μέγα μήτε ἀληθῶς θεῖον ἔνεστι τοῖς εἰς τοσοῦτον ταπεινότητος καταπεπτωκόσι πνεύμασιν, ὡς τοῖς

Pagan Religions, *in* V. Flint, R. Gordon, G. Luck, D. Ogden, *Witchcraft and Magic in Europe*. II. *Ancient Greece and Rome*, Londres, 1999, p. 277–348 (p. 324–347).

[119] Eusèbe, *Préparation évangélique* V 8, 4–7 = Porphyre F 347 (Smith) = *Oracles chaldaïques* F 219, 222, 221 et 223. Voir *supra*.

[120] Eusèbe, *Préparation évangélique* V 8, 9–10 = Porphyre F 348 (Smith) (Cat. 118).

[121] Eusèbe, *Préparation évangélique* V 8, 8 = Porphyre F 348 (Smith) (Cat. 118).

[122] Eusèbe, *Préparation évangélique* V 8, 11 = Porphyre F 349 (Smith) (Cat. 119).

[123] Eusèbe, *Préparation évangélique* V 8, 12 = Porphyre F 349 (Smith) (Cat. 119).

[124] Eusèbe, *Préparation évangélique* V 9, 1–8 = Porphyre F 350 (Smith).

τυχοῦσιν ἀνθρώποις ὑποσύρεσθαι καθέλκεσθαι)[125]. S'adressant implicitement à Porphyre, Eusèbe conclut longuement que celui qui considère comme des dieux ces vilains esprits, qui ne méritent même pas d'être considérés comme des démons, manque totalement de discernement : en effet, selon lui, la divinité, libre et supérieure à toutes choses, se situe au-delà de toute contrainte[126].

Ensuite, Eusèbe s'empare des doutes exprimés par Porphyre dans la *Lettre à Anébon*[127] afin d'épingler deux phases contradictoires dans la pensée de Porphyre. En effet, dans ces pages, le philosophe de Tyr s'interroge sur certains aspects du rite païen et condamne notamment les contraintes et prières obscures adressées à leurs divinités par les Égyptiens. À nouveau, la tactique d'Eusèbe tend à montrer la contradiction intrinsèque à la pensée de Porphyre. Mais, pour ce faire, Eusèbe doit sous-entendre que la *Philosophie tirée des oracles* promouvait les rites contraignants, alors que rien dans les fractions du commentaire qu'il se plaît à citer ne laisse entrevoir une telle position.

Ainsi, pour appuyer son argumentation, Eusèbe cite un nouveau passage de la *Philosophie tirée des oracles* dans lequel Porphyre écrit que les dieux ont révélé aux hommes les règles du culte et tous les rites que les prêtres accomplissent, que ce soit par la façon de les contraindre ou par les victimes qu'il convient de sacrifier. Pour illustrer comment ils ont même prescrit de faire leurs images, il cite un oracle d'Hécate, un autre rendu par Sérapis, et un dernier attribué à Pan[128].

Cependant, Eusèbe ignore la leçon à tirer du raisonnement de Porphyre, à savoir que la loi du culte est dictée par dieux, et il se sert de la première partie du développement pour montrer que la *Philosophie tirée des oracles* contient des oracles dans lesquels les prétendus dieux païens se laissaient contraindre par des charlatans.

Pour clore sa critique de la magie, Eusèbe va encore utiliser un oracle d'Apollon dans lequel la divinité rend des prescriptions cultuelles et loue le mage Ostanès[129]. C'est surtout l'introduction por-

---

[125] Eusèbe, *Préparation évangélique* V 9, 10.

[126] Eusèbe, *Préparation évangélique* V 9, 11–16.

[127] Eusèbe, *Préparation évangélique* V 10, 1–11. Notez les premiers mots de Porphyre qu'Eusèbe a choisi de reproduire : πάνυ δὲ με θράττει (« je suis complètement troublé »).

[128] Eusèbe, *Préparation évangélique* V 12–13 = Porphyre F 317–318 (Smith).

[129] Sur ce personnage, voir J. Bidez et F. Cumont, *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, Paris, 1973², p. 167–212.

phyrienne qui alimente la critique eusébienne, lorsque le philosophe écrit que les dieux « sont eux-mêmes, s'il faut ainsi parler, d'habiles magiciens et d'habiles tireurs d'horoscopes » (εἶναι αὐτούς, εἰ χρὴ οὕτω φάναι, ἄκρους τε μάγους καὶ ἄκρους γενεθλιαλόγους)[130]. Après un oracle de Pan, Eusèbe rend son verdict : « c'est en citant ces oracles et d'autres semblables que le noble philosophe des Grecs, l'admirable théologien, le mystagogue de l'indicible révèle la philosophie que l'on peut en tirer . . . » (διὰ τούτων καὶ τῶν τούτοις ὁμοίων ὁ γενναῖος Ἑλλήνων φιλόσοφος, ὁ θαυμαστὸς θεολόγος, ὁ τῶν ἀπορρήτων μύστης, τὴν ἐκ λογίων φιλοσοφίαν . . . παραφαίνειν)[131]. Pour terminer, après avoir cité un dernier oracle d'Hécate, Eusèbe conclut que toutes ces citations ont clairement prouvé que leurs dieux ont été convaincus d'être des démons (διὰ δὴ τούτων ἁπάντων . . . σαφῶς ἐληλέγχθαι . . . δαίμονες ἥλωσαν αὐτῶν ὄντες οἱ θεοί)[132].

En conclusion, en reprenant le thème classique de la condamnation des pratiques magiques, Eusèbe tend à montrer conjointement qu'il faut rejeter le rite païen, puisque celui-ci se confond avec la magie la plus vile, mais aussi que Porphyre a cautionné ces pratiques scandaleuses dans le commentaire qu'il livra des oracles. Le recours aux oracles apolliniens, au même titre que ceux d'Hécate, de Sérapis et de Pan, nourrit donc un double objectif : d'une part, honnir le contenu des prophéties païennes et en dévoiler l'origine démonique et, d'autre part, discréditer l'interprétation de celles-ci qu'en fournit son ennemi. À cette fin, l'apologiste utilise plusieurs procédés rhétoriques : d'un côté, il découpe les extraits, les extirpe de leur contexte initial et les aménage pour en donner une signification nouvelle ; de l'autre, il accumule des fragments d'œuvres de nature divergente, pour donner l'impression qu'ils ont été écrits ensemble[133]. Finalement, il faut préciser que lorsque Eusèbe cherche à critiquer les vues de Porphyre, il se réfère somme toute peu au commentaire symbolique du philosophe mais utilise directement le texte des oracles.

---

[130] Eusèbe, *Préparation évangélique* V 14, 1 = Porphyre F 330 (Smith) (= Philopon, *Op. mund.* 200, 2–7 (Reichardt) (Cat. 128).

[131] Eusèbe, *Préparation évangélique* V 14, 3.

[132] Eusèbe, *Préparation évangélique* V 15, 3.

[133] C'est ce que C.D. Stanley, *Paul and the Language of Scripture, Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*, Cambridge, 1992, p. 180–181 appelle des « combined citations », désignant « the placing of two or more quotations back-to-back to create a unified whole ».

e) *Oracles autoproclamant leur disparition*

Alors qu'il vient de démontrer longuement que les dieux ne sont que des démons vivant sur la terre, aimant les passions et les corps et préconisant la sorcellerie, Eusèbe indique que Porphyre a également rapporté, dans les mêmes passages de la *Philosophie tirée des oracles*, des propos sur la disparition des oracles[134]. Suivent alors deux oracles apolliniens rapportés de façon abrupte et dépourvus de glose[135]. Le développement d'Eusèbe se poursuit en effet, sans transition, par des extraits du *De defectu oraculorum* de Plutarque.

Comme on l'a vu ci-dessus, il est rare qu'Eusèbe néglige de compléter la mention d'oracles apolliniens par un commentaire. Il est probable qu'il n'ait pas trouvé dans ces deux extraits une matière qui venait efficacement renforcer sa critique. En effet, si on examine ceux-ci de plus près, le premier oracle, dont le sens n'est pas très clair, ne semble en rien évoquer l'extinction des sanctuaires oraculaires. Le second, lui, fait allusion à un silence prophétique momentané, auquel Apollon propose de remédier au moyen de sacrifices, plutôt qu'à la disparition définitive des oracles. On peut supposer que, dans l'esprit de l'auteur, ce sont les explications de Plutarque qui doivent venir compléter la lecture des deux oracles. À nouveau, le commentaire qu'en livra Porphyre nous échappe totalement.

Finalement, il faut mettre en évidence que, dans ce cas-ci, Eusèbe ne se sert pas des oracles d'Apollon pour fustiger la religion païenne ou l'opinion de Porphyre, mais qu'il y recourt en tant que témoignages dignes de foi, appuyant sa thèse. L'attitude d'Eusèbe vis-à-vis des textes oraculaires est donc ambiguë. Cette ambiguité sera encore plus marquée dans l'utilisation qu'il fait des oracles aux livres IX de la *Préparation évangélique* et dans la *Démonstration évangélique*.

f) *Oracles et fatalité*

L'ensemble du livre VI de la *Préparation évangélique* a pour but de s'opposer aux fausses opinions sur la Fatalité (τῶν περὶ εἱμαρμένης ψευδοδοξουμένων) et de montrer en quoi ces croyances erronées prouvent également la misérable impuissance des démons qui suscitent

---

[134] Eusèbe, *Préparation évangélique* V 15, 6 : ὁ αὐτὸς συγγραφεὺς (= Porphyre) περὶ τοῦ ἐκλελοιπέναι αὐτῶν τὰ βοώμενα χρηστήρια ἐν τοῖς αὐτοῖς τίθησι τοῦτον τὸν τρόπον.

[135] Eusèbe, *Préparation évangélique* V 16, 1 = Porphyre F 322 (Smith) (Cat. 113, 122).

les oracles[136]. Pour ce faire, les cinq premiers chapitres, dans lesquels Eusèbe tâche de stigmatiser le fatalisme astral[137], comportent plusieurs oracles apolliniens jusqu'ici peu étudiés[138].

En premier lieu, l'argumentation eusébienne s'appuie sur quatre oracles provenant de la *Philosophie tirée des oracles*, dont le premier, au moins, est apollinien[139]. Dans le premier extrait, Apollon répond, en s'inspirant des astres (ἐκ τῶν ἄστρων), à la requête d'une femme enceinte, qui désirait connaître le sexe de son futur enfant. Les vers oraculaires ne sont pas très intelligibles, mais Porphyre éclaire le sens de l'oracle en expliquant que la lune, Phoibè, entre en conjonction avec la planète Aphrodite-Vénus. Dans l'introduction aux trois autres oracles, Porphyre ajoute que, par l'observation de la révolution des astres, les dieux sont également capables de prévoir les maladies[140].

Pour une fois, Eusèbe semble relativement fidèle à l'exégèse de Porphyre, du moins d'après ce que nous pouvons déduire des bribes du commentaire porphyrien qu'il a nous a livré. En effet, Eusèbe se sert de l'interprétation « scientifique » et astrologique de l'acte divinatoire proposée par Porphyre, pour en conclure que les dieux païens ne prophétisent pas en vertu de leur puissance divine, mais bien

---

[136] Eusèbe, *Préparation évangélique* VI Intro 1. Voir D. Amand, *Fatalisme et liberté*, p. 357–367 ; G.F. Chesnut, Fate, Fortune, free Will and Nature in Eusebius of Cesarea, *ChHist* 42 (1973), p. 165–182 = Id., *The First Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius*, Paris, 1977 [= *Théologie historique.* 46], p. 61–90.

[137] Le thème du fatalisme astral est également développé par Eusèbe dans son *Commentaire sur Isaïe* (J. Ziegler, *Eusebius Werke* IX, *GSC*, Berlin, p. 241, 10–11) et la critique du fatalisme intégral dans le *Contre Hiéroclès* 45–48. Voir J. Sirinelli, *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne*, Dakar, 1961 [= *Publications de la section de langues et littératures.* 10], p. 340–343 ; D. Amand, *Fatalisme et liberté*, p. 362–364 ; H. Inglebert, Interpretatio Christiana. *Les mutations des savoirs (cosmographie, géographie, ethnographie, histoire) dans l'Antiquité chrétienne 30–630 après J.-C.*, Paris, 2001 [= *Études Augustiniennes. Série Antiquité.* 166], p. 226–229.

[138] Peut-être en raison de la remarque quelque peu décourageante d'É. des Places, *Eusèbe de Césarée. La Préparation Évangélique. Livre V, 18–36–VI.* Introduction, texte grec, traduction et annotation par É.d.Pl., SC nº 266, Paris, 1980, p. 18 : « les chapitres 1–5 continuent le choix d'oracles du livre V ; plusieurs sont particulièrement obscurs, et les notes ne peuvent que rarement les éclairer. »

[139] Eusèbe, *Préparation évangélique* VI 1, 2–5 = Porphyre F 333 a-b, F 334 et F 335 (Smith) (Cat. 133, 129–130). Voir *supra.*

[140] Eusèbe, *Préparation évangélique* VI 1, 3 = Porphyre F 333 b (Smith) (Cat. 133) : καὶ μὴν καὶ τὰς νόσους ἐκεῖθεν προλέγουσιν. Sur le rôle des astres dans la prédiction du futur, voir A.A. Long, Astrology. Arguments pro and contra, *in* J. Barnes *et al.*, *Science and Speculation : Studies in Hellenistic Theory and Practice*, Cambridge – Paris, 1982, p. 165–192 ; S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, 1998, p. 145–146, 166.

« selon les calculs des astrologues » (κατὰ τοὺς τῶν μαθηματικῶν λόγους), fait qui ne les distingue en rien des hommes[141]. Et Eusèbe ajoute que ces prédictions fatalistes n'ont rien de scientifique, contrairement à ce que tendent à prouver certains philosophes[142].

Plus loin, Eusèbe reproduit trois oracles pour illustrer que « les dieux du paganisme, qui proclament que nos volontés sont également mues par la Fatalité, suppriment τὸ ἐφ' ἡμῖν »[143], expression stoïcienne désignant « ce qui dépend de nous ».

Le premier extrait oraculaire explique en effet à un soldat que son ardeur guerrière lui provient de l'impétueux Arès, qui avait présidé à sa naissance[144]. Le deuxième fragment apollinien contient une déclaration similaire, à propos de Cronos[145]. Le troisième oracle d'Apollon, long de vingt-cinq vers, est choisi par Eusèbe pour montrer que les nobles dieux, effrayés par la Fatalité, avouent ne pouvoir venir en aide ni à eux-mêmes, ni à leurs sanctuaires foudroyés[146]. Dans l'oracle évoqué, Apollon raconte dans les détails comment son sanctuaire fut ravagé par la foudre et finit par expliquer que ce douloureux événement était prévu par le destin : « De même aussi pour le destin des temples et des sanctuaires : il était écrit que celui d'Apollon lui-même serait incendié par la foudre, comme il le dit » (οὕτω καὶ ναῶν μοῖραι καὶ ἱερῶν, καὶ αὐτοῦ γε τοῦ Ἀπόλλωνος τὸ ἱερὸν μεμοίρατο κεραυνωθῆναι, ὥς φησιν)[147] :

῾Ω ζαθέης γεγαῶτες Ἐριχθονίοιο γενέθλης, ἔτλητ'
ἐλθέμεναι καὶ ἐμὴν ἐρεεινέμεν ὀμφήν,
ὁππόθι δῃωθῇ περικαλλέος ἕδρανα σηκοῦ.

« Ô fils de la race toute divine d'Erichtonios, vous avez osé venir demander à mon oracle, en quelles circonstances a été ravagé le site de la belle enceinte. Entendez la voix

[141] Eusèbe, *Préparation évangélique* VI 1, 6. Sur le sens prêté ici à μαθηματικός, voir *LSJ sv.* μαθηματικός.
[142] Eusèbe, *Démonstration évangélique* Intro 3–5 ; 29.
[143] Eusèbe, *Préparation évangélique* VI 1, 6 ; VI 2 (titre).
[144] Eusèbe, *Préparation évangélique* VI 2, 1 = Porphyre F 336a.
[145] Eusèbe, *Préparation évangélique* VI 2, 1 = Porphyre F 336b : καὶ πάλιν ἐπ' ἄλλου·
εὐχαίτης ἐπέκειτο Κρόνος, στυγεροῖσι δὲ κέντροις
ἄλγυνεν παιδὸς ταλαοῦ δυσπέμφελον αἰῶ.
« Et encore à propos d'un autre :
Cronos chevelu pèse sur lui, et de ses odieux aiguillons
Il navre la vie tourmentée du malheureux enfant. » (Trad. É. des Places)
[146] Eusèbe, *Préparation évangélique* VI 2, 2.
[147] Eusèbe, *Préparation évangélique* VI 2, 2 = Porphyre F 338 (Smith).

κλῦτε δαφνηρεφέων μυχάτων ἄπο θέσκελον ὀμφήν.
εὖτ' ἂν ἄνω πνείοντες ὑπηέριοι κελάδοντες
τρίβωνται πατάγοισιν ἐναντία δηριόωντες
(κρυμὸς δ' αὖ περὶ κόσμον ἀπείρονα νήνεμος ἔσται)
μηδὲ διεξερύγησιν ἔχῃ κεκακωμένος αἰθήρ,
αἰθαλόεις περὶ γαῖαν, ὅπη τύχεν, ἔκπεσε πυρσός·
τὸν μὲν δὴ θῆρές τε κατ' οὔρεα δειμαίνοντες
φεύγουσιν πυμάτοις ὑπὸ κεύθεσιν, οὐδὲ μένουσιν
εἰσιδέειν ὅσσοισι καταιβάσιον Διὸς ἔγχος.
τοῦ μὲν καὶ νηοὶ μακάρων καὶ δένδρεα μακρὰ
ἠλιβάτων τ' ὀρέων κορυφαὶ νῆές τ' ἐνὶ πόντῳ
δάμνανται ζαπύροις πωτήμασιν ἐμπελάοντος·
καὶ δ' αὐτὴ πληγεῖσα Ποσειδαῶνος ἑταίρη
πολλάκις ἠχήεσσ' ἀναχάζεται Ἀμφιτρίτη.
ὑμεῖς οὖν καὶ ἄτλητον ἐνὶ φρεσὶν ἄλγος ἔχοντες
τέτλατε Μοιράων ἀμετάτροπα δήνεα θυμῷ·
ταῖσι γὰρ οὐρανίδαο Διὸς κατένευσε κάρηνον,
ὅτι κε δὴ νήσωσιν, μένειν ἀσάλευτον, ἀτράκτοις.
αἶσα γὰρ ἦν δολιχοῖσι χρόνοις περικαλλέα σηκὸν
πυρσῶν αἰώρῃσι διιπετέεσσι δαμῆναι[148].

prodigieuse qui sort des cavernes à toit de laurier. Quand les vents sonores qui soufflent dans les hauteurs se heurtent avec fracas dans leur lutte (et un froid immobile régnera sur le monde immense). Et que l'éther meurtri ne peut se décharger, voici qu'à l'occasion tombe sur la terre une torche enflammée ; à sa vue, l'effroi fait fuir les bêtes dans les montagnes, au fond de leurs retraites, et elles n'attendent pas de voir de leurs yeux le glaive de Zeus qui s'abat. À son approche, les temples des Bienheureux, les grands arbres, les cimes des monts escarpés, les navires en mer sont domptés par ses vols embrasés ; frappée elle-même, la compagne de Poséidon souvent se retire avec bruit, Amphitrite. Vous donc, malgré la douleur insupportable de vos âmes, supportez en votre cœur les desseins irréversibles des Parques ; car Zeus Ouranide leur a promis d'un signe de sa tête que tout ce que fileraient leurs fuseaux resterait inébranlable ; c'était, en effet, le destin qu'au bout d'un long temps la splendide enceinte succombât sous les coups des torches tombées du ciel. » (Trad. É. des Places)

Du commentaire de Porphyre, rien n'a été conservé. On pourrait tout de même suggérer que l'oracle a servi de support à un excursus sur la fatalité, ou encore sur la capacité des dieux à justifier les

[148] Eusèbe, *Préparation évangélique* VI 3, 1 = Porphyre F 338 (Smith) (Cat. 115).

malheurs dont ils ne sont pas responsables. On possède encore, grâce à Stobée, des fragments d'un ouvrage intitulé Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν que Porphyre aurait rédigé[149]. Il reste toutefois difficile de savoir si le titre du chapitre de la *Préparation évangélique* fait référence à l'ouvrage porphyrien ou non.

Eusèbe se sert quant à lui des paroles apolliniennes rapportées dans la *Philosophie tirée des oracles*, dont il reprend des passages à la lettre en plusieurs endroits de son commentaire, pour mettre en évidence l'incapacité des dieux païens à secourir les hommes : par conséquent, « pourquoi faut-il accorder libation et graisse . . . à ceux qui en sont bien indignes, s'ils ne peuvent en rien nous être utiles ? » (τί δὲ δεῖ λοιβῆς τε κνίσης . . . τοῖς μηδὲ τούτων ἀξίοις ἀπονέμειν, εἰ κατ' οὐδὲν ἡμᾶς ὠφελεῖν δύνανται;)[150]. Ainsi, les travers des dieux païens épinglés par l'apologiste permettent de renforcer la suprématie du Dieu des chrétiens, puisque ce dernier se situe au-dessus de toute nécessité ou fatalité[151].

Ensuite, le livre VI de la *Préparation évangélique* rapporte un oracle anonyme, qui pourrait être d'Apollon, dans lequel le dieu (ὁ θεὸς) répond à celui qui lui demandait de recevoir la divinité (δεηθέντος γάρ τινος καταδέξασθαι θεόν)[152]. Pour réponse, le dieu déclare qu'il en est incapable et prescrit d'accomplir des rites magiques (τοίαισι μαγείαις).

Eusèbe reproduit quelques mots du commentaire porphyrien, appartenant à la vaste réflexion de Porphyre sur la théurgie, où l'on peut notamment lire : « la magie a été donnée par les dieux pour défaire les nœuds de la Fatalité » (ἡ μαγεία ἐν τῷ λύειν τὰ τῆς εἱμαρμένης παρὰ θεῶν ἐδόθη)[153]. Et Eusèbe, scandalisé, de préciser : ταῦτά σοι ὁ

---

[149] Porphyre F 268–271 (Smith) = Stobée, *Anthologie* II 8, 39–42. Voir J. Bidez, *Vie de Porphyre*, p. 110 ; D. Amand, *Fatalisme et liberté*, p. 163–169 ; H.-R. Schwyzer, *sv*. Plotinos, *RE* 21, 1 (1951), col. 471–592 (col. 582) ; R. Beutler, *sv*. Porphyrios n° 21, *RE* 22 (1953), col. 275–313 (n° 38, col. 290–291) ; A. Smith, Porphyrian Studies since 1913, *ANRW* II 36, 2 (1987), p. 717–773 (p. 726–727). Voir S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, 1998, p. 276–290.

[150] Eusèbe, *Préparation évangélique* VI 3, 3. Eusèbe résume ici brièvement l'argument antifataliste de Carnéade relatif à l'inutilité des prières et de la religion.

[151] Eusèbe, *Préparation évangélique* VI 3, 5 ; *Théophanie* II 87. Voir G.F. Chesnut, Fate, Fortune, free Will and Nature in Eusebius of Cesarea, *ChHist* 42 (1973), p. 165–182 = Id., *The First Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius*, Paris, 1977 [= *Théologie historique.* 46], p. 61–90 (p. 63).

[152] Eusèbe, *Préparation évangélique* VI 4, 1 = Porphyre F 334 (Smith) (Cat. 129). Voir *supra*.

[153] Eusèbe, *Préparation évangélique* VI 4, 2 = Porphyre F 339 (Smith) (Cat. 116).

Πορφύριος, οὐκ ἐγώ[154]. Cet extrait rejoint la critique de la magie évoquée plus haut.

Finalement, Eusèbe clôt sa critique du fatalisme astral, ainsi que celle des oracles, par ce qu'il considère comme le comble de l'inadmissible, lorsque Porphyre reconnaît qu'il arrive aux dieux de mentir[155]. L'apologiste reproduit alors deux oracles apolliniens, à partir desquels le philosophe de Tyr s'était attaché à montrer que parfois les dieux ne peuvent dire la vérité en raison de l'atmosphère ambiante. Porphyre poursuit en expliquant que bien souvent les hommes, par ignorance, ne tiennent pas compte de ces conditions, persistent et forcent les dieux à parler[156]. C'est pour cette raison que, dans le premier extrait, Apollon lui-même avoue se tromper[157]. Les vers oraculaires de la seconde prophétie, qui n'est pas explicitement attribuée à Apollon, mais qui a été rendue par τις τῶν θεῶν, expliquent aussi que :

> σήμερον οὐκ ἐπέοικε λέγειν ἄστρων ὁδὸν ἱρήν,
> ἕδρανα μαντοσύνης γὰρ ἐν ἄστρασι νῦν πεπέδηται[158].
>
> « Aujourd'hui il ne convient pas d'indiquer la route sacrée des astres,
> Car pour l'instant les fondements de l'oracle sont retenus dans les astres. » (Trad. É. des Places)

Si l'évocation de ces oracles par Porphyre avait pour but de souligner le rôle des astres dans le déroulement de l'acte divinatoire, Eusèbe va s'en servir pour blâmer l'inconsistance des oracles apolliniens et, du même coup, réaffirmer la nature démonique d'Apollon. En effet, par un raisonnement logique, l'auteur fait précéder l'oracle apollinien, où le dieu annonce qu'il va mentir, d'un autre passage de Porphyre, où il n'est pas question d'Apollon mais dans lequel il est exposé qu'il arrive à certains démons de mentir parce que « la connaissance exacte de la révolution des astres . . . dépasse la

---

[154] Eusèbe, *Préparation évangélique* VI 4, 3.

[155] Eusèbe, *Préparation évangélique* VI 4, 3 : ἐπὶ πᾶσι τούτοις καὶ ψεύδεσθαι τοὺς θεοὺς ὁ αὐτος ὁμολογεῖ.

[156] Eusèbe, *Préparation évangélique* VI 5, 2 = Porphyre F 341 (Smith) (Cat. 117) : καὶ τὸ περιέχον ἀναγκάζον ψευδῆ γίνεσθαι τὰ μαντεῖα, οὐ τοὺς παρόντας ἐκόντας προστιθέναι τὸ ψεῦδος. πολλάκις γοῦν προλέγουσιν ὅτι ψεύσονται· οἱ δὲ μένουσι καὶ λέγειν ἀναγκάζουσι διὰ τὴν ἀμαθίαν.

[157] Eusèbe, *Préparation évangélique* VI 5, 3 = Porphyre F 341 (Smith) (Cat. 117) : κλεῖε βίην κάρτος τε λόγων· ψευδηγόρα λέξω (« Réprime l'impétueuse ténacité de tes questions : je vais dire des mensonges. » Trad. É. des Places)

[158] Eusèbe, *Préparation évangélique* VI 5, 4 = Porphyre F 341 (Smith) (Cat. 117).

portée des hommes, . . . mais aussi celle de certains démons » (τὴν γνῶσιν τῆς φορᾶς τὴν ἀκριβῆ . . . ἀκατάληπτον εἶναι ἀνθρώποις . . . ἀλλὰ καί τισι τῶν δαιμονίων)[159]. Pour Eusèbe, la démonstration est faite : ainsi, si les démons mentent et si Apollon ment, alors Apollon est un démon.

En conclusion, s'inscrivant dans une vaste réfutation de la fatalité chez les païens, la critique du fatalisme astral permet à Eusèbe de poursuivre sa critique des oracles païens[160], ainsi que de condamner l'usage erroné qu'en ont fait les philosophes, pointant du doigt plus spécifiquement Porphyre.

Signalons que la première partie du développement d'Eusèbe (*Préparation évangélique* VI 1, 1–VI 3, 5) paraît refléter, au-delà de l'aspect purement polémique, un débat de fond réel, une sincère opposition entre la conception chrétienne de la providence et celle de la fatalité chez certains philosophes païens. En effet, reprenant les arguments de plusieurs penseurs païens, les théologiens chrétiens se sont opposés avec force aux doctrines stoïciennes, qui répandaient l'idée d'un déterminisme absolu, dans lequel la liberté individuelle était presque réduite à néant[161].

Dans la deuxième partie, Eusèbe se remet à trafiquer le commentaire porphyrien, en le découpant et en intervenant dans l'ordre des citations, dans le but de montrer par le biais des oracles qu'Apollon n'est en réalité qu'un mauvais démon qui encourage les pratiques magiques les plus obscures.

3. *Conclusion*

Pour conclure, l'étude du recours aux paroles d'Apollon dans la *Préparation évangélique* révèle qu'Eusèbe a sélectionné des oracles apol-

---

[159] Eusèbe, *Préparation évangélique* VI 5, 1 = Porphyre F 340 (Smith).

[160] Voir les conclusions similaires de G.F. Chesnut, Fate, Fortune, free Will and Nature in Eusebius of Cesarea, *ChHist* 42 (1973), p. 165–182 = Id., *The First Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius*, Paris, 1977 [= *Théologie historique*. 46], p. 61–90 : « The kind of Fate Eusebius wrote against was primarily connected with oracular shrines, the same kind of Fate that appeared in Herodotus' stories about the Delphic oracle. . . . But in spite of his linkage of oracular fatalism with astrological fatalism, it was basically the oracular shrines wich Eusebius attacked, and the doctrine of history produced by belief in them. » (citations p. 61 et p. 62 n. 4).

[161] Voir J. Sirinelli, *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne*, Dakar, 1961 [= *Publications de la section de langues et littératures*. 10], p. 343–363 ; S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, 1998, p. 411–412.

liniens uniquement à partir de deux ouvrages rédigés par des philosophes grecs : la Γοήτων φώρα d'Œnomaos de Gadara d'une part, et la *Philosophie tirée des oracles* de Porphyre de l'autre. L'apologiste ne semble pas avoir eu recours à une collection chrétienne d'oracles païens, fait que l'on peut comprendre si l'on se souvient du parti pris de l'auteur de se servir essentiellement de témoignages extérieurs à la religion chrétienne pour critiquer le paganisme. Il convient d'insister encore sur la sélection opérée par Eusèbe et de souligner une fois de plus que notre connaissance des oracles apolliniens tardifs est largement tributaire du choix orienté de l'apologiste. Eusèbe, dont le but est de discréditer Porphyre ainsi que les rites païens en général, ne cite que les mauvais exemples. Et c'est une allure toute nouvelle que donneront au traité porphyrien les deux oracles théologiques provenant de la *Philosophie tirée des oracles* rapportés dans une tout autre optique dans la *Théosophie*[162]. Au sein du matériel oraculaire utilisé dans la *Préparation évangélique*, les oracles d'Apollon sont largement majoritaires ; rappelons cependant que l'évêque de Césarée a également trouvé chez Porphyre d'autres oracles, attribués à Hécate, Pan et Sarapis, dont il fait, à première analyse, un usage identique.

Nous avons mis en évidence ci-dessus que les oracles d'Apollon contenus dans l'œuvre d'Œnomaos n'étaient pas soumis à une interprétation personnelle d'Eusèbe, qui s'est limité à en citer deux longs extraits, sans en fournir de commentaire précis. En revanche, l'apologiste a fait un usage intensif et varié des extraits oraculaires puisés dans la *Philosophie tirée des oracles* de Porphyre : tant les oracles d'Apollon que le commentaire qu'en a livré le philosophe néoplatonicien servent à presque tous les niveaux de la polémique eusébienne contre la religion païenne.

Parmi les techniques littéraires mises en œuvre par Eusèbe, on a tout d'abord montré que, dans un subtil mouvement de va-et-vient, la critique de l'auteur tantôt s'adresse directement au contenu des vers apolliniens, tantôt s'opère par le biais de l'interprétation donnée par Porphyre aux paroles divines. Tant les textes oraculaires que les commentaires porphyriens sont sélectionnés avec soin par Eusèbe, qui n'en livre à son lecteur que les fragments qui peuvent venir en renfort à son argumentation. Souvent, un simple sous-entendu ou

[162] Porphyre F 325 (Smith) = *Théosophie* I 24 (Beatrice) = § 27 (Erbse) (Cat. 95) et F 325a (Smith) = *Théosophie* I 27 (Beatrice) = § 30 (Erbse) (Cat. 96).

une conclusion ironique suffisent même à l'auteur pour déformer le sens d'une parole apollinienne ou discréditer le raisonnement de son grand ennemi. Ensuite, Eusèbe fait servir la citation à son propos par l'isolement, le découpage ou encore les omissions[163].

Pour convaincre le lecteur, les textes invoqués à l'appui de la démonstration de l'auteur ont parfois besoin de sa participation active, qui se marque souvent très discrètement. L'attitude ambivalente d'Eusèbe par rapport aux témoignages oraculaires a aussi été soulignée : ces derniers sont d'un côté utilisés pour stigmatiser les nombreux travers de la religion païenne et de ceux qui l'observent et, de l'autre, ils sont considérés par l'auteur comme des témoins dignes de confiance attestant l'inutilité du rite païen ou encore, comme on le verra ci-dessous, la supériorité de la sagesse hébraïque.

III. Conclusion

L'utilisation des oracles d'Apollon par Eusèbe se situe au cœur de l'argumentation de sa grande apologie, en réaction par rapport aux attaques de Porphyre et, de façon plus générale, aux persécutions menées par les autorités impériales. L'évêque de Césarée tend ainsi à rétablir le statut prophétique des révélations bibliques, tout en cherchant à démontrer que ces dernières doivent, en définitive, constituer l'unique source oraculaire salutaire pour atteindre la vérité[164]. La démarche d'Eusèbe est à resituer dans l'opposition entre païens et chrétiens qui fit couler à l'époque beaucoup d'encre et de sang, alors que le christianisme était sur le point de devenir religion d'État.

Dans ce contexte, les prophéties apolliniennes constituent pour Eusèbe un matériel inépuisable et permettent le développement des multiples thèmes de son argumentation : critique des interprétations philosophiques de la mythologie grecque, rejet du sacrifice sanglant, fustigation des actions scandaleuses des mauvais démons, désapprobation des pratiques liées à la magie, annonce de la disparition des oracles et opposition à la vision stoïcienne de la fatalité.

---

[163] O. Zink, *Eusèbe de Césarée. La Préparation Évangélique. Livre IV–V, 1–17*. Introduction, traduction et annotation par O.Z., texte grec révisé par É. des Places, SC nº 262, Paris, 1979, p. 14.

[164] Voir Eusèbe, *Démonstration évangélique* V Intro.

La puissante critique adressée par Eusèbe à l'égard des oracles d'Apollon a été reprise un siècle plus tard par Théodoret de Cyr. Dans le dixième livre de la *Thérapeutique des maladies helléniques*, l'auteur s'applique à montrer l'origine et le caractère frauduleux des oracles d'Apollon, en se référant aux mêmes auteurs païens auxquels avait recouru Eusèbe, à savoir Porphyre, mais aussi Plutarque, Diogénien et Œnomaos[165]. La comparaison des variantes textuelles des citations de Plutarque fait supposer que, même s'il ne fait jamais mention du nom d'Eusèbe dans cette section, l'auteur a puisé les sources de celle-ci dans les livres IV, V et VI de la *Préparation évangélique*[166].

Pour sa critique des oracles, Théodoret reprend ainsi sans originalité la méthode éprouvée par Eusèbe quelques décennies auparavant. Il est toutefois intéressant de noter qu'au V^e^ siècle, un apologiste chrétien, fréquentant les sphères du pouvoir, avait encore besoin de s'appuyer sur les textes oraculaires pour persuader les païens de soigner leurs « maladies » et se convertir au christianisme. Si le christianisme était désormais établi comme la religion officielle de l'Empire, les dirigeants ne devaient pas moins continuer à se battre contre la survivance tenace des cultes païens[167].

Pour répondre à la formidable attaque formulée par leur ennemi Porphyre, Eusèbe et, après lui, Théodoret se sont référés à une

---

[165] Théodoret, *Thérapeutique* X 41.

[166] P. Canivet, *Théodoret de Cyr. Thérapeutique des maladies helléniques*. II *Livres VII-XII*. Texte critique, introduction, traduction et notes par P.C., SC n° 57, Paris, 1958 ; Id., *Histoire d'une entreprise apologétique au V^e^ siècle*, Paris, 1958, p. 234–235. Une étude systématique des sources utilisées par Théodoret, et notamment, Porphyre, devrait être menée pour tirer de plus amples conclusions, voir J. Bouffartigue, Le texte de Théodoret et le texte de ses documents, *in* B. Pouderon et Y.-M. Duval (éd.), *L'historiographie de l'église des premiers siècles*, Paris, 2001 [= *Théologie historique*. 114], p. 315–327.

[167] Voir P. Burguière et P. Évieux, *Cyrille d'Alexandrie. Contre Julien*. I. *Livres I et II*. Introduction, texte critique, traduction et notes par P.B. et P.É., SC n° 322, Paris, 1985, p. 15–20 ; P. Chuvin, *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris, 1990 ; F.R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization c. 370–529*, Leyde – New York – Cologne, 1994 [= *Religions in the Graeco-Roman World*. 115] ; F.E. Consolino, *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma. Atti del convegno internazionale di studi (Rende, 12/13 novembre 1993)*, Messine, 1995 [= *Studi di Filologia Antica e Moderna*. 1] ; R. McMullen, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eight Centuries*, 1996 = *Christianisme et paganisme du IV^e^ au VIII^e^ siècle*, traduit de l'anglais par F. Regnot, Paris, 1998 ; J.-N. Guinot, La place et le rôle de l'histoire événementielle dans l'exégèse de Théodoret de Cyr, *in* B. Pouderon et Y.-M. Duval (éd.), *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, Paris, 2001 [= *Théologie historique*. 114], p. 329–348.

méthode pamphlétaire similaire à celle déployée par le cynique Œnomaos au IIe siècle : il s'agissait de souligner les absurdités de la religion païenne en puisant les motifs à critiquer au cœur même de la pratique de la religion traditionnelle, grâce au témoignage des paroles d'Apollon. Une fois extraits de leur contexte de production, les textes sont interprétés par les apologistes au premier degré, selon un mode « naïf ». La naïveté feinte des auteurs chrétiens face aux paroles d'Apollon ne doit pas nous tromper sur le fait que les chrétiens avaient conscience du pouvoir des textes oraculaires.

Fondée sur cette lecture première des oracles, l'entreprise de Théodoret peut être perçue comme un dernier sursaut, destiné à disqualifier la pratique oraculaire et la religion grecque, afin de mettre en exergue les prophéties chrétiennes, seules dignes de croyance. Théodoret reprend ainsi les techniques classiques du genre apologétique, transmise par une longue tradition rhétorique. À partir de Lactance et jusqu'au VIe siècle, les auteurs chrétiens vont mettre à l'œuvre une nouvelle façon d'utiliser les paroles d'Apollon. Envisageons à présent comment, sans plus recourir aux oracles pour alimenter leurs pamphlets anti-païens, les chrétiens en sont venus à montrer que les paroles d'Apollon étaient en accord avec les dogmes fondateurs du christianisme.

CHAPITRE VI

DES ORACLES POUR PROPHÉTIES CHRÉTIENNES

Fruit de l'évolution des tensions entre philosophes païens et apologistes chrétiens, on voit, à partir du IV^e^ siècle, certains Pères de l'Église, comme Didyme, Lactance et puis Cyrille, multiplier les emprunts à la religion païenne, considérant que c'était un « usage juste » de s'emparer des richesses de la culture profane pour les consacrer à Dieu[1]. En effet, les apologistes chrétiens se sont rendu compte que, pour persuader les païens de se convertir, il ne suffisait pas d'annoncer la bonne parole ou d'expliquer les prophéties bibliques. La méthode pamphlétaire développée par Eusèbe a également dévoilé ses limites et les prédicateurs ont dû adapter leur méthode argumentative à de nouvelles exigences. Au lieu de dénoncer la barbarie de la religion grecque traditionnelle, il fallait désormais montrer que le christianisme en était une forme meilleure et aboutie. Pour convaincre massivement les païens de se tourner vers le christianisme, les intellectuels chrétiens se sont donc attachés à trouver des raisonnements appropriés pour expliquer que les doctrines chrétiennes n'étaient pas de folles innovations produites par des esprits faibles, mais qu'elles avaient été en quelque sorte prédites dans la meilleure tradition philosophique et religieuse, grecque et orientale, et qu'elles se trouvaient donc sur le fond en harmonie avec la sagesse païenne.

Dans un premier temps, on sait que la méthode allégorique, tant critiquée par les auteurs chrétiens, a aussi été utilisée par certains Pères, comme Clément, qui, s'inspirant des écrits de Philon d'Alexandrie, voulaient montrer l'adéquation des mythes homériques avec les anciennes Écritures[2].

---

[1] Voir C. Gnilka, *ΧΡΗΣΙΣ. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur*. I : *Der Begriff des « rechten Gebrauchs »*, Bâle – Stuttgart, 1984 ; P.F. Beatrice, Hellénisme et christianisme aux premiers siècles de notre ère. Parcours méthodologiques et bibliographiques, *Kernos* 10 (1997), p. 39–56 (p. 50–53).

[2] Voir J. Pépin, Le « challenge » Homère-Moïse aux premiers siècles chrétiens, *RSR* 29 (1955), p. 104–122 ; Id., *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1958, p. 231–244, 265–275 ; Id., The Platonic and Christian Ulysses,

Dans un second temps, les auteurs chrétiens vont progressivement se référer à l'autorité de témoignages religieux païens afin de fournir des confirmations externes à la vérité de la révélation chrétienne, au monothéisme et à la doctrine de l'incarnation du Fils de Dieu.

I. Révélation païenne et tradition chrétienne

A. Origines judéo-hellénistiques

Le recours des auteurs chrétiens à l'autorité de grandes figures païennes trouve son origine dans la littérature judéo-hellénistique. Opérée pour l'essentiel à Alexandrie, la rencontre entre hellénisme et judaïsme a abouti entre autres à une tentative de situer l'histoire de la civilisation juive par rapport à la tradition religieuse et philosophique grecque. C'est dans ce contexte que, dès le II^e^ siècle av. n. ère, les auteurs juifs alexandrins ont adapté la culture grecque afin de prouver l'antiquité et la prééminence de leur civilisation, au moyen de références à Homère, à Orphée, à Hermès Trismégiste ou à la Sibylle[3].

S'appuyant sur une tradition établie depuis Hécatée d'Abdère, selon laquelle les grands fondateurs de la culture grecque, tels Orphée, Musée, Dédale, Homère, Lycurgue, Solon ou encore Platon, s'étaient rendus en Égypte où ils avaient bénéficié de l'enseignement des prêtres locaux[4], les auteurs juifs hellénisés du II^e^ siècle av. n. ère ont expliqué que, à cette occasion, les maîtres des Grecs auraient été instruits de l'enseignement mosaïque et que, de retour chez eux, ils s'en seraient inspirés pour établir la religion, la philosophie et même les lois.

---

in D.J. O'Meara (éd.), *Neoplatonism and Christian Thought*, Albany, 1982 [= *Studies in Neoplatonism*. 3], p. 3–18 ; Id., Christianisme et mythologie. Jugements chrétiens sur les analogies entre paganisme et christianisme, *in* Y. Bonnefoy (éd.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique. A-J*, Paris, 1981, p. 161–171 (repris dans J. Pépin, *De la philosophie ancienne à la théologie patristique*, Paris, 1986, VIII).

[3] Voir N. Walter, Jüdisch-hellenistische Literatur vor Philon von Alexandrien (unter Ausschluß der Historiker), *ANRW* II 20, 1 (1987), p. 67–120 ; R. Doran, The Jewish Hellenistic Historians Before Josephus, *ANRW* II 20, 1 (1987), p. 245–297 ; A.J. Droge, *Homer or Moses ? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Tübingen, 1989 [= *Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie*. 26], p. 12–48.

[4] Diodore I 96, 1. Cf. Diogène Laërce I 10–11 = Hécatée, *FGrHist* 264 F 1. Voir G.E. Sterling, *Historiography and Self-Definition : Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography*, Leyde, 1992 [= *Supplements to Novum Testamentum*. 64], p. 59–91.

C'est ainsi que, par exemple, Eupolème affirme que Moïse était le premier sage (ὁ πρῶτος σοφός), devant être considéré comme l'éducateur universel, bien plus ancien qu'Orphée, Pythagore ou les Sept Sages[5]. Selon les apologistes chrétiens, Aristobule d'Alexandrie s'est efforcé de montrer l'accord entre les écrits mosaïques et ceux de nombreux personnages grecs, tels Pythagore, Socrate, Platon, Homère, Hésiode, Orphée[6].

Artapan, un autre auteur juif alexandrin de la fin du II^e^ siècle av. n. ère, a, quant à lui, fait de Musée, associé par assonance à Moïse, le professeur et non l'élève d'Orphée[7], insinuant par là qu'Orphée dépendait dès lors des sages enseignements de Moïse. Artapan a aussi assimilé pour la première fois Moïse à Hermès. D'après lui, Hermès était le nom qu'avaient donné les prêtres égyptiens à Moïse en raison de l'interprétation qu'il avait donnée des lettres sacrées[8].

C'est dans une ambiance culturelle et religieuse similaire que l'on a mis en circulation des textes nouveaux, placés sous l'auspice des grands noms faisant autorité dans la religion grecque, comme Orphée ou la Sibylle, pour mieux diffuser certaines idées religieuses propres au judaïsme[9]. Ainsi, ont été rédigés les *Oracles sibyllins* d'origine juive

---

[5] Eupolème F 1 (Holladay) = Eusèbe, *Préparation évangélique* IX 26, 1. Voir R. Doran, The Jewish Hellenistic Historians Before Josephus, *ANRW* II 20, 1 (1987), p. 246–297 (p. 263–270) ; G.E. Sterling, *Historiography and Self-Definition : Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography*, Leyde, 1992 [= *Supplements to Novum Testamentum*. 64], p. 207–222 (spéc. p. 210–213) ; A.-M. Denis *et al.*, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, Turnhout, 2000, p. 1127–1135.

[6] Aristobule F 3, 3a (Holladay) = Eusèbe, *Préparation évangélique* XIII 12, 1–16 ; IX 6, 6–8. Voir N. Walter, Jüdisch-hellenistische Literatur vor Philon von Alexandrien (unter Ausschluß der Historiker), *ANRW* II 20, 1 (1987), p. 67–120 (p. 79–83) ; R. Goulet, Aristoboulos A 364 (*RE* 15), *DPhA* I, 1989, p. 379–380 ; A.-M. Denis *et al.*, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, Turnhout, 2000, p. 1216–1237 (spéc. p. 1222–1225).

[7] Artapan F 3 (Holladay) = *FGrHist* 726 F 3 = Eusèbe, *Préparation évangélique* IX 27, 18. Voir M.L. West, *The Orphic Poems*, Oxford, 1983, p. 33 ; R. Doran, The Jewish Hellenistic Historians Before Josephus, *ANRW* II 20, 1 (1987), p. 246–297 (p. 259) ; A.-M. Denis *et al.*, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, Turnhout, 2000, p. 1135–1146.

[8] Artapan F 3 (Holladay) = *FGrHist* 726 F 3 = Eusèbe, *Préparation évangélique* IX 27, 4–6. Voir N. Walter, Jüdisch-hellenistische Literatur vor Philon von Alexandrien (unter Ausschluß der Historiker), *ANRW* II 20, 1 (1987), p. 67–120 (p. 98–99) ; G. Mussies, The Interpretatio Judaica of Thot Hermes, *in* M. Heerma van Voss *et al.*, *Studies in Egyptian Religion. Dedicated to Professor Jan Zandee*, Leyde, 1982 [= *Studies in the History of Religions*. 43], p. 89–120.

[9] Sur ce procédé, voir J. Sint, *Pseudonymität im Altertum. Ihre Formen und ihre Gründe*, Innsbruck, 1960 [= *Commentationes Aenipontanae*. 15], p. 17–89.

ou encore le *Testament* d'Orphée (Διαθῆκαι), écrit pseudépigraphique d'un juif alexandrin, dans lequel l'amant d'Eurydice réalise l'erreur du polythéisme et instruit Musée de la vraie nature de Dieu[10].

Par ces procédés, les auteurs juifs hellénisés ont ouvert la voie aux auteurs chrétiens dans le recours à des autorités païennes, avec l'intention de montrer la parenté mais surtout l'antériorité et la supériorité de leur religion sur celle des Grecs.

B. Le recours à la révélation païenne chez les auteurs chrétiens

À partir du II^e^ siècle, héritiers des méthodes apologétiques des auteurs du judaïsme alexandrin[11], les apologistes chrétiens, comme Justin, Athénagore et Clément, se sont mis à exploiter les nombreux témoignages poétiques et philosophiques païens qui leur offraient la possibilité de remettre en cause la prétention de vérité philosophique que revendiquaient les intellectuels païens.

En développant le thème du larcin des Grecs, Clément s'est efforcé de démontrer l'antériorité, et par là la vérité, du christianisme par rapport aux cultures païennes[12]. C'est dans ce même cadre qu'Origène s'est approprié bon nombre des traits de la philosophie grecque pour en faire le point de départ de l'étude de la théologie chrétienne.

Avec la même intention, les apologistes ont eu recours à des extraits – soigneusement choisis et selon toute vraisemblance réunis

---

[10] *Orphicorum fragmenta* F 245–248 (Kern) = C.R. Holladay, *Fragments of Hellenistic Jewish Authors*. IV. *Orphica*, Atlanta, 1996 [= *SBL. Texts and Translations*. 40. *Pseudepigrapha Series*. 14]. Voir M.L. West, *The Orphic Poems*, Oxford, 1983, p. 34 ; L. Brisson, Orphée et l'orphisme à l'époque impériale. Témoignages et interprétations philosophiques, de Plutarque à Jamblique, *ANRW* II 36, 4 (1990), p. 2867–2931 (p. 2920–2923) ; C. Riedweg, *Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen Hieros Logos. Beobachtungen zu OF 245 und 247 (sog. Testament des Orpheus)*, Tübingen, 1993 [= *Classica Monacensia*. 7] ; J.B. Friedman, *Orpheus in the Middle Ages = Orphée au Moyen Âge*, traduit de l'anglais par J.-M. Roessli. Postface: « De l'Orphée juif à l'Orfée écossais : Bilan et perspectives. » par J.-M. Roessli, Fribourg – Paris, 1999, p. 34–44, p. 290–308 ; J.-M. Roessli, Orpheus, Orphismus und die Orphiker, *in* M. Erler et A. Graeser (éd.), *Philosophen der Antike*. I, Darmstadt, 2000, p. 10–35 ; A.-M. Denis *et al.*, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, Turnhout, 2000, p. 1091–1101.

[11] Voir M. Alexandre, Apologétique judéo-hellénistique et premières apologies chrétiennes, *in* B. Pouderon et J. Doré (éd.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris, 1998 [= *Théologie historique*. 105], p. 1–40.

[12] Voir D. Ridings, *The Attic Moses : the Dependency Theme in Some Early Christian Writers*, Göteborg, 1995 [= *Studia graeca et latina gothoburgensia*. 59], p. 29–139.

en une « anthologie du plagiat »[13] – de l'*Iliade* et l'*Odyssée*, des poètes tragiques, des poèmes orphiques et de Platon, afin de montrer que ces auteurs, loin d'être antérieurs à Moïse et aux prophètes hébraïques, avaient plagié l'Ancien Testament et s'étaient inspirés des écrits de Moïse pour fonder leur philosophie[14]. Par exemple, l'auteur de la *Cohortatio ad Graecos* a eu recours à une sélection de citations homériques qui, à ses yeux, constituaient des indices des tendances monothéistes d'Homère, dépeint comme un piètre imitateur des lois mosaïques[15]. Concédant que le Poète avait parfois professé sa croyance en plusieurs dieux, l'auteur expliquait que Homère avait été dans sa jeunesse sous l'influence polythéiste de son maître Orphée, mais qu'il s'en était rapidement dégagé pour proclamer clairement sa foi en un dieu unique[16]. Dans ce cadre, l'auteur de la *Cohortatio ad Graecos* et Eusèbe ont également repris dans leur argumentation apologétique des extraits du *Testament* d'Orphée d'origine judéo-hellénistique, qui faisait déjà du grand éducateur des Grecs un adepte du monothéisme.

C'est au moyen d'un argument apologétique nettement différent qu'à la même époque, diverses figures païennes de révélation ont commencé à jouer un rôle dans l'argumentation de certains Pères de l'Église. En effet, l'attitude très négative des auteurs chrétiens vis-à-vis de la divination païenne ne les a pas empêchés d'admettre concurremment que, par le truchement de l'activité oraculaire, les païens pouvaient eux aussi accéder à la connaissance d'une certaine vérité[17].

Par conséquent, les chrétiens se sont emparés des mythes et des légendes qui, dans l'esprit de tout païen, faisaient de la Sibylle, d'Hermès Trismégiste, d'Apollon et du mage Hystaspe les grands fondateurs de la tradition théologique hellénique, et ils les ont

---

[13] Voir N. Zeegers-Vander Vorst, *Les citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du II^ème^ siècle*, Louvain, 1972 [= *Recueil des travaux d'Histoire et de Philologie.* 4 fasc. 47], p. 180–228 (présentation du matériel p. 19–52).

[14] A.J. Droge, *Homer or Moses ? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Tübingen, 1989 [= *Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie.* 26], p. 49–72.

[15] Voir N. Zeegers-Vander Vorst, *Les citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du II^ème^ siècle*, Louvain, 1972 [= *Recueil des travaux d'Histoire et de Philologie.* 4 fasc. 47], p. 230–239.

[16] [Justin], *Cohortatio ad Graecos* XVII.

[17] T. Sardella, Apollo, Istaspe e la Sibilla: la cristianizzazione degli oracoli pagani da Giustino a Clemente, *in Hestíasis. Studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone*, Messine, 1988 [= *Studi Tardoantichi.* 5], p. 295–329 (p. 295–296).

élevés au rang de véritables prophètes chrétiens. Récupérant ainsi à leur propre compte l'autorité religieuse dont jouissaient ces maîtres de sagesse incontestés, les apologistes chrétiens n'ont pas remis en question l'antiquité de ces pieuses figures païennes, comme ils le faisaient par exemple pour Homère et Platon. En revanche, ils se sont attachés à montrer que les personnages divins du paganisme avaient jadis été inspirés par leur Dieu pour professer le message chrétien, bien avant l'incarnation du Christ.

On évoquera brièvement les figures de révélation païennes qui, outre Apollon, ont été réinterprétées dans la littérature chrétienne comme prophètes du Christ, sans pouvoir détailler les innombrables problèmes que pose encore aujourd'hui la réutilisation de ces traditions prophétiques.

1. *La Sibylle*

La plus fameuse figure païenne considérée comme le porte-parole du christianisme est sans nul doute la Sibylle. Les chrétiens n'ont en effet eu aucune difficulté à accueillir la Sibylle dans la tradition du prophétisme chrétien, puisque la prophétesse de Cûmes avait déjà connu ce type de remploi au sein de la littérature judéo-hellénistique[18].

Par exemple, chez Théophile d'Antioche, Lactance et surtout chez Augustin, les prophéties attribuées à plusieurs Sibylles dans diverses traditions ont été présentées comme les pendants des prophéties vétéro-testamentaires[19]. Les Pères de l'Église ont non seulement uti-

---

[18] Voir A. Bouché-Leclerc, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*. II. *Les sacerdoces divinatoires – Devins, chresmologues, sibylles – Oracles des dieux*, Paris, 1880, p. 192–198 ; J.J. Collins, The development of the Sibylline Tradition, *ANRW* II 20, 1 (1987), p. 421–459 ; J.J. Collins, The Jewish transformation of Sibylline oracles, *in* I. Chirassi Colombo et T. Seppilli (éd.), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizione. Atti del convegno Macerata-Norcia – Settembre 1994*, Macerata – Pise – Rome, 1998 [= *Ichnia*. 3], p. 369–387 ; V. Nikiprowetzky, La Sibylle juive et le « Troisième Livre » des « Pseudo-Oracles Sibyllins » depuis Charles Alexandre, *ANRW* II 20, 1 (1987), p. 460–542 ; H.W. Parke, *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*, Londres – New York, 1988, p. 152–173 ; A.-M. Denis *et al.*, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, Turnhout, 2000, p. 947–992.

[19] B. Thompson, Patristic Use of the Sibylline Oracles, *RR* 16 (1952), p. 115–136 ; M.-L. Guillaumin, L'exploitation des *Oracles Sibyllins* par Lactance et par le *Discours à l'Assemblée des Saints*, *in* J. Fontaine et M. Perrin (éd.), *Lactance et son temps. Recherches actuelles. Actes du IV^e^ colloque d'études historiques et patristiques, Chantilly 21–23 septembre 1976*, Paris, 1978 [= *Théologie historique*. 48], p. 185–200 ; A. Momigliano, Dalla Sibilla pagana alla Sibilla cristiana : profezia come storia della religione, *ANSP* 17, 2 (1987), p. 407–428 ; T. Sardella, La Sibilla nella tradizione greca cristiana. Dalla

lisé les *Oracles sibyllins*, pseudépigraphes d'origine juive et chrétienne ; mais ils ont aussi eu recours aux *Livres sibyllins* romains, qui, du VI^e^ siècle av. n. ère au début du V^e^ siècle de notre ère, ont été conservés à Rome dans le temple de Jupiter Capitolin et puis dans celui d'Apollon au Palatin. Ces fameux recueils d'oracles, qui contenaient autant de prescriptions, rites, recettes et injonctions sur les châtiments à infliger aux ennemis, ont été traités de tout temps avec une grande déférence, puisqu'on les consultait officiellement en cas de grande crise, afin de savoir comment conjurer la colère des dieux et rétablir l'harmonie au sein de l'État[20].

2. *Hermès Trismégiste*

Les Pères de l'Église ont également réservé un accueil tout particulier à Hermès Trismégiste, figure de révélation païenne des plus intrigantes, forme hellénisée de la divinité égyptienne Thot dont les écrits sont également empreints d'influences du judaïsme hellénisé.

À partir IV^e^ siècle, les apologistes chrétiens, tels Lactance, Didyme l'Aveugle, et puis Cyrille d'Alexandrie, ont souligné l'étonnante ressemblance qui existait entre certains traités du *Corpus hermétique* et leur propre doctrine. Partant, ils ont tout naturellement vu dans cet

---

scuola di Alessandria ed Eusebio di Cesare, *in* I. Chirassi Colombo et T. Seppilli (éd.), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizione. Atti del convegno Macerata-Norcia – Settembre 1994*, Macerata – Pise – Rome, 1998 [= *Ichnia*. 3], p. 581–602 ; G. Sfameni Gasparro, La Sibilla voce del Dio per pagani, ebrei e cristiani, *in* I. Chirassi Colombo et T. Seppilli (éd.), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizione. Atti del convegno Macerata-Norcia – Settembre 1994*, Macerata – Pise – Rome, 1998 [= *Ichnia*. 3], p. 507–553 ; P.F. Beatrice, The Sibylline Oracles, *in* A.D. Fitzgerald (éd.), *Augustine Through The Ages. An Encyclopedia*, Grand Rapids, 1999, p. 792–793 ; J.-M. Roessli, Augustin, les sibylles et les Oracles sibyllins, *in* P.-Y. Fux, J.-M. Roessli et O. Wermelinger (éd.), *Augustinus Afer. Actes du Colloque international d'Alger-Annaba*, Fribourg, 2002 [= *Paradosis*. 45/1–2], p. 263–286.

[20] À leur sujet, voir H.W. Parke, *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*, Londres – New York, 1988, p. 136–151, 190–215 ; J. Scheid, Les Livres Sibyllins et les archives des quimdécemvirs, *in* Aa.Vv., *La mémoire perdue. Recherches sur l'administration romaine*, Rome, 1998 [= *Collection de l'École Française de Rome*. 243], p. 11–26 ; L.B. Pulci Doria, Libri Sibyllini e dominio a Roma, *in* I. Chirassi Colombo et T. Seppilli (éd.), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizione. Atti del convegno Macerata-Norcia – Settembre 1994*, Macerata – Pise – Rome, 1998 [= *Ichnia*. 3], p. 277–304 ; M. Monaca, *La Sibylla a Roma*, Messine, 2002 ; J.-M. Roessli, Catalogues de sibylles, recueil(s) de *Libri Sibyllini* et corpus des *Oracula Sibyllina*. Remarques sur la formation et la constitution de quelques collections oraculaires dans les mondes gréco-romain, juif et chrétien, *in* É. Norelli (éd.), *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité. Perspectives nouvelles sur la formation des canons juif et chrétien dans leur contexte culturel*, Lausanne, 2004 [= *Publications de l'Institut romand des sciences bibliques*. 3], p. 11–24.

Hermès un fidèle allié de la foi chrétienne et, sans ressentir le besoin de fabriquer des faux attribués au Trismégiste, ils ont utilisé de véritables extraits des révélations hermétiques pour montrer à leurs concurrents païens que les révélations issues d'Hermès étaient en accord avec les dogmes constitutifs du christianisme, comme par exemple, la création du monde par le Verbe ou la Sainte Trinité[21].

Montrer le christianisme du Trismégiste était une façon habile pour ces auteurs de s'insérer dans la *catena aurea*, cette chaîne formée des grandes figures de révélations, comme Orphée, Homère, Pythagore, Platon, Abraham et Moïse grâce à laquelle se serait transmise la sagesse divine[22]. Selon une version élaborée par les néoplatoniciens, c'est d'Hermès Trismégiste que dériverait la chaîne d'or, et les lois mosaïques auraient dès lors été inspirées de l'enseignement hermétique, bien avant les premiers balbutiements de la philosophie grecque[23].

3. *Hystaspe*

Les chrétiens ont encore garanti une place privilégiée au mage iranien Hystaspe qui, selon la légende, aurait été le père de Darius[24]. Bien moins utilisés dans la littérature chrétienne que les prophéties des Sibylles, d'Hermès ou d'Apollon, des oracles, qu'une tradition orientale mal établie a rattachés au cours des siècles à la figure emblématique d'Hystaspe, ont eux aussi été traités avec vénération par Justin, Lactance et Jean Lydus[25].

---

[21] Voir P. Siniscalco, Ermete Trismegisto profeta pagano della rivelazione cristiana. La fortuna di un passo ermetico (*Ascl.* 8) nell'interpretazione di scrittori cristiani, *AAT* 101 (1966–1967), p. 83–113 ; G. Sfameni Gasparro, L'ermetismo nelle testimonianze dei Padri, *RSLR* 7 (1971), p. 215–251 ; G. Fowden, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind* = *Hermès l'égyptien. Une approche historique de l'esprit du paganisme tardif*, Paris, 2000, p. 297–307 ; A. Löw, *Hermes Trismegistos als Zeuge der Wahrheit*, Berlin – Vienne, 2002 [= *Theophaneia*. 36].

[22] Sur cette chaîne, voir P. Lévêque, *Aurea catena Homeri. Une étude sur l'allégorie grecque*, Paris, 1959 [= *Annales littéraires de l'Université de Besançon*. 27], p. 30–52.

[23] Sur le « monothéisme » d'Hermès, voir M. Broze, Thot et Moïse : ou comment polythéisme et monothéisme se sont épousés, *Scriba* 5 (à paraître).

[24] J. Bidez et F. Cumont, *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*. I. *Introduction*, Paris, 1973², p. 215–223.

[25] T. Sardella, Apollo, Istaspe e la Sibilla : la cristianizzazione degli oracoli pagani da Giustino a Clemente, *Hestíasis. Studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone*, Messine, 1988 [= *Studi Tardoantichi*. 5], p. 295–329 (p. 299–300, 320–323) ; P.F. Beatrice, Le livre d'Hystapse aux mains des Chrétiens, *in* C. Bonnet et A. Motte (éd.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique. Actes du Colloque international*

On peut encore signaler que, plus tard, les Sept Sages et Apollonius de Tyane ont été, eux aussi, selon ce même procédé d'acculturation, admis parmi les alliés de la foi chrétienne et que certains auteurs, d'abord chrétiens, de langue grecque et syriaque, et puis arabes, en ont fait, comme la Sibylle ou Hermès Trismégiste, des prophètes du monothéisme[26].

C. Apollon, prophète chrétien

À quelle occasion les apologistes ont-ils assigné au dieu de la mantique grecque un statut de prophète chrétien ? Dans la mesure où Apollon était absent de la littérature juive hellénisée, sa présence parmi les figures élues par les Pères de l'Église pour dévoiler la vérité de leur religion semble à première vue impromptue, puisque, comme on l'a expliqué ci-dessus, les mêmes auteurs ont accablé celui qui n'était, à leurs yeux, qu'un démon malfaisant, responsable de toutes les plaies du polythéisme.

Pourtant, les auteurs chrétiens ont progressivement accordé aux oracles apolliniens une autorité comparable à celle accordée aux *Livres Sibyllins*. Pour cela, en marge des légendes bien établies attestant l'origine grecque et la nature olympienne du dieu, ils ont invoqué notamment la variante d'une tradition peu attestée, selon laquelle Apollon aurait été le frère de la Sibylle[27]. Par le biais de cette généalogie, ils pouvaient mieux expliquer pourquoi ce démon malfaisant professait quelquefois la vérité.

---

en l'honneur de Franz Cumont à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort, Academia Belgica, Bruxelles – Rome, 1999, p. 357–382.

[26] Pour les Sept Sages, voir A. Delatte, Le déclin de la Légende des VII Sages et les Prophéties théosophiques, *MB* 27 (1923), p. 97–111 ; A. von Premerstein, Griechisch-heidnische Weise als Verkünder christlicher Lehre in Handschriften und Kirchenmalereien, *Festschrift der Nationalbibliothek in Wien*, Vienne, 1926, p. 647–666 ; Id., Neues zu den apocryphen Heilsprophezeiungen heidnischer Philosophen in Literatur und Kirchkunst, *ByJ* 9 (1930–1931), p. 338–374 ; L. Bréhier, La légende des sages païens à Byzance, *in* C.-É. Perrin (éd.), *Mélanges d'Histoire du Moyen-Âge dédiés à la mémoire de Louis Halphen*, Paris, 1951, p. 61–69 ; S. Brock, A Syriac Collection of Prophecies of the Pagan Philosophers, *OLP* 14 (1983), p. 203–246 ; A. Busine, *Les Sept Sages de la Grèce antique. Transmission et utilisation d'un patrimoine légendaire d'Hérodote à Plutarque*, Paris, 2002 [= *Culture et Cité*. 1], p. 115–116. Pour Apollonius, voir W. Speyer, Zum Bild des Apollonius von Tyana bei Heiden und Christen, *JbAC* 17 (1974), p. 47–63 (p. 62–63) ; A. Busine, Hermès Trismégiste, Moïse et Apollonius de Tyane dans un oracle d'Apollon, *Apocrypha* 13 (2002), p. 227–243.

[27] Clément, *Stromates* I 21, 107. Voir Pausanias X 12, 2–3.

Le premier auteur à avoir témoigné quelque respect pour les oracles apolliniens est Justin. Alors qu'il a condamné avec virulence la divination apollinienne en tant qu'expression du culte païen, il semble en quelques endroits avoir accordé du crédit aux paroles professées par Apollon. Ainsi, lorsque l'auteur a cherché à justifier le dogme de la résurrection des corps, il a expliqué que l'immortalité de l'âme avait déjà été enseignée par Empédocle, Pythagore, Platon, Socrate et Homère, mais aussi, bien avant eux, par les oracles comme celui d'Amphilochos, de Dodone et de la Pythie[28].

D'après Justin, la religion chrétienne, dont les dogmes doivent être situés dans le prolongement de ces pieux témoignages, serait venue achever cette vision païenne de la vie de l'âme après la mort, en prônant également la résurrection des corps.

Peu après, Théophile d'Antioche n'a pas compté Apollon parmi ceux qui ont été directement inspirés par Dieu et a réservé ce privilège à la Sibylle, seule figure païenne digne d'être suivie au même titre que les prophètes de l'Ancien Testament[29].

Mais, à l'instar de Justin, Clément a également adopté une attitude ambivalente vis-à-vis d'Apollon. Tout d'abord, dans le *Protreptique*, l'apologiste alexandrin a sévèrement condamné l'action démonique des oracles[30], en s'attaquant plus précisément aux sanctuaires apolliniens de Claros, de Delphes, de Didymes, qu'il traite plus loin « d'écoles de sophistique pour les hommes non croyants » (ἀνθρώπων ἀπίστων σοφιστήρια) : διήγησαι ἡμῖν καὶ τῆς ἄλλης μαντικῆς, μᾶλλον δὲ μανικῆς, τὰ ἄχρηστα χρηστήρια τὸν Ἀπόλλω, τὸν Κλάριον, τὸν Πύθιον, τὸν Διδυμέα, τὸν Ἀμφιάρεω, τὸν Ἀμφίλοχον (« Vous nous parlez encore à propos de ces vains oracles de la divination, ou plutôt de la divagation d'Apollon, celui de Claros, de Delphes, de Didymes, et aussi d'Amphiaréos, d'Amphilochos »)[31].

Par la suite, dans les *Stromates*, Clément reconnaît petit à petit une

---

[28] Justin, *Apologie* I 18 : καὶ οἱ ψυχαῖς ἀποθανόντων λαμβανόμενοι καὶ ῥιπτούμενοι ἄνθρωποι, οὓς δαιμονιολήπτους καὶ μαινομένους καλοῦσι πάντες, καὶ τὰ παρ' ὑμῖν λεγόμενα μαντεῖα Ἀμφιλόχου καὶ Δωδώνης καὶ Πυθοῦς, καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτά ἐστι, καὶ τὰ τῶν συγγραφέων διδάγματα, Ἐμπεδοκλέους καὶ Πυθαγόρου, Πλάτωνός τε καὶ Σωκράτους, καὶ ὁ παρ' Ὁμήρῳ βόθρος καὶ ἡ κάθοδος Ὀδυσσέως εἰς τὴν τούτων ἐπίσκεψιν. . . .

[29] Voir Théophile, *Trois livres à Autolycos* II 9.

[30] Par exemple, Clément, *Protreptique* II 21, 23, 28 ; III 43–44, 47, 4 ; *etc.*

[31] Clément, *Protreptique* II 11, 2–3. Pour la situation des mots τὸν Ἀπόλλω avant τὸν Κλάριον, on suit ici la proposition de Markland, suivie par M. Marcovich, *Clementis Alexandrini Protrepticus*. Edidit M.M., Leyde – New York – Cologne, 1995

valeur prophétique aux textes oraculaires attribués à Apollon. La récupération du dieu grec par Clément a été opérée par le biais de l'étymologie, grâce à la référence à une signification que les Anciens ont accordée au nom d'Apollon depuis Chrysippe[32]. Clément expliqua de la sorte que l'auteur des oracles annonçant la vérité chrétienne tirait son nom de « ἀ-πολλοί » et n'était autre que le dieu unique des chrétiens[33].

Un moment important dans l'adoption de l'autorité apollinienne réside également dans un passage où Clément veut assimiler, et même identifier, les symboles (αἰνίγμασι) des *manteia* à l'ἐπίκρυψις, à savoir la nature voilée et cryptique, des Écritures : montrant que Dieu avait par là voulu faire naître de façon dissimulée la vérité chez les philosophes ignorants, Clément s'attache à montrer la valeur paradigmatique du discours théologique païen exprimé dans les textes poétiques, les sentences des Sept Sages, les symboles pythagoriciens et les oracles d'Apollon[34].

Les usages différents que Clément a faits de la référence apollinienne dans le *Protreptique* et dans les *Stromates* doivent notamment être attribués à la divergence du public visé par ces ouvrages. Il est également intéressant de noter que la fonction de la figure apollinienne dans l'argumentation de l'apologiste alexandrin variait aussi selon que ce dernier était associé à la pratique du culte qu'on lui rendait ou à la valeur allégorique qu'il convenait d'accorder au langage oraculaire.

Dans sa réponse aux violentes attaques de Celse, Origène n'a pas poursuivi l'exégèse allégorique du discours oraculaire proposée par

---

[= *V.Chr. Suppl.* 34], p. 19 *contra* C. Mondésert, *Clément d'Alexandrie. Le Protreptique*. Introduction, traduction et notes de C.M., SC nº 2 bis, Paris, 1949, p. 67–68 n. 2.

[32] Chrysippe F 1095 (von Arnim) = Macrobe, *Saturnales* I 17, 7. Voir J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1958, p. 129.

[33] Clément, *Stromates* I 24, 164 : Ἀπόλλων μέντοι μυστικῶς κατὰ στέρησιν τῶν πολλῶν νοούμενος ὁ εἷς ἐστι θεός « Apollon doit son nom, dans l'esprit des initiés, à la privation du multiple : c'est le Dieu unique » (trad. M. Caster). Pour une explication de ce type d'origine pythagoricienne, voir Plutarque, *L'E de Delphes* 388f ; 394a ; Plotin, *Ennéades* V 5 [32], 6, 27.

[34] Clément, *Stromates* V 4, 19–21. Voir A. Le Boulluec, *Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate V.* II. Commentaire, bibliographie et index par A.L.B., SC nº 279, 2, Paris, 1981, p. 105–106 ; T. Sardella, Apollo, Istaspe e la Sibilla : la cristianizzazione degli oracoli pagani da Giustino a Clemente, *in Hestíasis. Studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone*, Messine, 1988 [= *Studi Tardoantichi.* 5], p. 295–329 (p. 315–316) ; S. Pricoco, Per una storia dell'oracolo nella tarda antichità : Apollo clario e didimeo in Lattanzio, *Augustinianum* 29 (1989), p. 351–374 (p. 365–366).

Clément, mais il s'est attaché à montrer l'absurdité de la vaticination de la Pythie ainsi que l'inutilité des oracles d'Apollon[35].

Il faut finalement attendre le IV^e^ siècle, et Lactance, pour assister à un recours important aux oracles apolliniens qui vise à dévoiler leur dette vis-à-vis de la théologie chrétienne. Mais, comme l'a très justement souligné S. Pricoco[36], l'attitude de Lactance par rapport à Apollon est encore marquée par une nette ambivalence. Si, comme nous le verrons ci-dessous, Lactance est le premier auteur à véritablement renforcer son exposé de théologie chrétienne grâce aux oracles apolliniens, on a montré ci-dessus (voir *supra*, p. 322) qu'il n'en condamnait pas moins, en d'autres endroits, la nature démonique de ce prétendu dieu ainsi que le caractère frauduleux et mensonger de ses oracles.

En effet, lorsqu'il loue la sagesse contenue dans les oracles, Lactance semble considérer Apollon comme une divinité issue du monde grec, honorée à Délos[37], sans lien apparent avec le panthéon romain : en aucun endroit, il n'évoque en effet les divers épisodes apolliniens de la mythologie romaine, tels l'Apollon de Numa ou le dieu archer chanté par Naevius, Virgile et Ovide. Et, dans la section où il critique Apollon, il ne mentionne jamais l'activité oraculaire de ce dernier[38]. La présentation d'un Apollon oraculaire uniquement grec a permis à Lactance d'éviter d'inclure dans sa critique des dieux romains la divinité productrice d'oracles en accord avec les fondements du christianisme. Au cœur de la polémique de Lactance contre les divinités romaines, comme Jupiter et Hercule, auxquels étaient aussi associés les aspects romains du culte apollinien, se trouve un argument politique de taille : on sait en effet que les tétrarques Dioclétien et Maximien en ont fait les symboles du renouveau païen et que les deux chefs de l'État romain persécuteur n'ont pas hésité à s'assimiler eux-mêmes respectivement à Jupiter et Hercule[39].

Libérée de sa connotation politique, la figure apollinienne prônée par Lactance pouvait dès lors très bien représenter l'antique sagesse

---

[35] Voir Origène, *Contre Celse* VII 3–8.

[36] S. Pricoco, Per una storia dell'oracolo nella tarda antichità : Apollo clario e didimeo in Lattanzio, *Augustinianum* 29 (1989), p. 351–374 (p. 365–374).

[37] Voir Lactance, *Institutions divines* I 15, 9, où Lactance précise qu'Apollon est honoré à Délos (*Apollinem Delos*), ou, selon une variante des manuscrits, à Delphes (*Apollinem Delfos*).

[38] Lactance, *Institutions divines* I 10, 3.

[39] Voir Lactance, *De la mort des persécuteurs* VIII 1.

grecque et orientale, laquelle fut choisie par Dieu pour préparer les impies aux dogmes de la théologie chrétienne.

II. Oracles apolliniens et révélation chrétienne

De Justin à Clément, les apologistes se sont petit à petit référés à la sagesse exprimée dans les oracles d'Apollon. Mais ce n'est à proprement parler qu'à partir du début du IV^e^ siècle que les apologistes chrétiens se sont mis à recourir de plus en plus fréquemment aux *textes* attribués au dieu de la mantique et à en fournir une exégèse christianisante, et ce jusqu'au VI^e^ siècle.

Ce chapitre a pour but de montrer par quels moyens apologétiques les auteurs chrétiens en sont arrivés à recourir aux oracles d'Apollon dans l'intention de révéler la véritable harmonie (συμφωνία) qui existait entre les dogmes de la foi chrétienne et les doctrines émanant de cette divinité païenne, qui fut jadis élue par Dieu dans le but de préparer les hommes au message qu'enseignera le Messie.

A. Apollon, admirateur des Hébreux

L'admiration qu'a réservée Apollon pour la sagesse des Hébreux n'a évidemment pas laissé les auteurs chrétiens indifférents. Ils se sont bien vite emparés de ces précieux témoignages païens pour montrer à leurs ennemis que même leur dieu avait proclamé la sagesse des anciens Hébreux, dont les chrétiens se réclamaient les héritiers.

1. *La* Cohortatio ad Graecos

C'est dans deux passages de la *Cohortatio ad Graecos*, ouvrage mal daté, situé par certains spécialistes à la fin du II^e^ siècle et par d'autres durant la deuxième moitié du III^e^ et parfois même jusqu'au début du IV^e^ siècle[40], que résident les premières attestations de l'utilisation

[40] Sur les problèmes liés à la datation de la *Cohortatio*, voir H. Diels, *Doxographi graeci*, Berlin – Leipzig, 1929[2], p. 17, 40 ; J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig-Berlin, 1907, p. 267–272 ; A. Puech, *Les apologistes grecs du II^e^ siècle de notre ère*, Paris, 1912, p. 233–234 ; A. von Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*. II, Leipzig, 1958[2], p. 157, 545–548 ; R.M. Grant, Studies in the Apologists, *HThR* 51 (1958), p. 123–134 (p. 134) ; M. Marcovich, *Pseudo-Iustinus. Cohortatio ad Graecos. De monarchia. Oratio ad Graecos*, Berlin – New York, 1990 [= *Patristische Texte*

chrétienne d'un oracle d'Apollon dans l'intention de souligner l'acuité des paroles du dieu grec.

Le traité faussement attribué à Justin cite à deux reprises deux vers apolliniens, que l'on connaît également grâce à la *Philosophie tirée des oracles* de Porphyre, dans lesquels Apollon se serait exprimé de la sorte :

> μοῦνοι Χαλδαῖοι σοφίην λάχον ἠδ' ἄρ' Ἑβραῖοι,
> αὐτογένελθον ἄνακτα σεβαζόμενοι θεὸν ἁγνῶς.
>
> « Les Chaldéens, seuls avec les Hébreux, ont acquis la sagesse,
> eux qui honorent avec sainteté un dieu comme un roi né de lui-même. » (Cat. 124)

Au chapitre XI, l'auteur de la *Cohortatio ad Graecos* se réfère une première fois au distique apollinien pour montrer qu'un oracle grec avait déjà annoncé la grande piété des anciens Hébreux (τίνας . . . θεοσεβεῖς ἄνδρας γεγενῆσθαί ποτε), et pour stigmatiser par là l'ignorance des poètes et puis des philosophes grecs (πάσης ἀγνοίας καὶ ἀπάτης πλήρη . . . τῶν φιλοσόφων, ὥσπερ πρότερον τῶν ποιητῶν)[41].

Puisque l'auteur insiste plusieurs fois sur le fait que l'oracle émane des Grecs[42], on est en droit de supposer que les deux vers proviennent du texte d'un auteur païen. Aussi le Pseudo-Justin devait-il avoir sous les yeux une version païenne de l'oracle, semblable à celle que Porphyre rapporte, sans que l'on puisse avec certitude faire de Porphyre la source directe de la *Cohortatio*. Pour C. Riedweg[43], le contexte dans lequel le Pseudo-Justin a utilisé le distique fournit des indices permettant de supposer la provenance porphyrienne des vers cités dans la *Cohortatio*.

Cependant, comme le signalent les auteurs modernes depuis G. Wolff[44], le manuscrit du Pseudo-Justin présente une variante

---

und Studien. 32], p. 3–4 ; C. Riedweg, *Ps.-Justin (Markell von Ankyra ?). Ad Graecos de vera religione (bisher « Cohortatio ad Graecos »)*. Einleitung und Kommentar von C.R., I. *Einleitung*, Bâle, 1994 [= *Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft*. 25, 1], p. 28–53. On suivra ici l'interprétation dominante, selon laquelle l'ouvrage aurait été écrit dans la deuxième moitié du III^e^ siècle.

[41] [Justin], *Cohortatio ad Graecos* XI 1–2. Oracle cité en XI 2, l. 14–15 (Marcovich) (Cat. 124).

[42] Par exemple, [Justin], *Cohortatio ad Graecos* XI 2, l. 12 : τὸ παρ' ὑμῖν χρηστήριον ; l. 16 (Marcovich) : παρὰ τῶν χρηστηρίων ὑμῶν.

[43] C. Riedweg, *Ps.-Justin (Markell von Ankyra?). Ad Graecos de vera religione (bisher « Cohortatio ad Graecos »)*. Einleitung und Kommentar von C.R., I. *Einleitung*, Bâle, 1994 [= *Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft*. 25/1], p. 38–42.

[44] G. Wolff, *De philosophia*, p. 141 n. 7 ; J. Whittaker, A hellenistic context for

significative par rapport à la recension porphyrienne. Ainsi, on y trouve au deuxième vers le terme αὐτογένητον (« né de lui-même ») à la place d'αὐτογένεθλον, que rapporte l'oracle chez Porphyre.

Le terme αὐτογένεθλος n'est utilisé qu'exceptionnellement dans la doctrine orthodoxe chrétienne pour désigner Dieu[45] ; en revanche, ce synonyme plus rare d'αὐτογένητος se trouve plus fréquemment employé en contexte gnostique et païen. Par exemple, αὐτογένεθλος est utilisé par l'hérétique Simon pour désigner le dieu unique et souverain[46] ; le terme est également appliqué au soleil dans un hymne magique, au scarabée qui croît sur le fumier dans un papyrus magique ou encore il décrit la nature (φύσις) chez Nonnos[47]. On le retrouve également dans un *Oracle chaldaïque* où il qualifie l'« intellect paternel »[48], ainsi que dans un oracle théologique d'Apollon s'exprimant sur la nature de θεός ὕψιστος[49].

Présent en abondance dans la littérature gnostique et païenne, le terme αὐτογένεθλος devait ainsi paraître suspect aux yeux de l'auteur de la *Cohortatio* (à moins qu'il ne s'agisse là d'une correction plus tardive due à un copiste byzantin orthodoxe), qui lui substitua dès lors un autre qualificatif plus neutre, mieux connu dans la littérature chrétienne et, par là, plus apte à rendre compte d'un concept chrétien.

Dans un second passage, au chapitre XXIV de la *Cohortatio*, le Pseudo-Justin recourt au même oracle à la suite de citations de l'*Iliade* pour illustrer les emprunts d'Homère à Moïse[50]. Cette fois-ci, c'est

---

John 10, 29, *VChr* 24 (1970), p. 241–260 (p. 246 et n. 23); N. Zeegers-Vander Vorst, *Les citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du II^ème^ siècle*, Louvain, 1972 [= *Recueil des travaux d'Histoire et de Philologie*. 4 fasc. 47], p. 221–223 (qui ne semble pas encore connaître l'article précédent) ; C. Riedweg, *Ps.-Justin (Markell von Ankyra?). Ad Graecos de vera religione (bisher « Cohortatio ad Graecos »)*. Einleitung und Kommentar von C.R., II. *Kommentar*, Bâle, 1994 [= *Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft*. 25/2], p. 299, 411.

[45] Jamais employé au II^e^ siècle, on trouve le terme chez Grégoire de Naziance, *Carmina* I 1, 35, 4 (*PG* 37 col. 517 a7).

[46] Voir *Constitutions apostoliques* VI 10, 1 (Funk).

[47] *PMG* I v. 342, 943, 1989 ; Nonnos de Panopolis, *Dionysiaques* XLI 52.

[48] *Oracles chaldaïques* F 39, 1 (des Places) : πατρικὸς νόος αὐτογένεθλος. Voir P. Batiffol, Oracula Hellenica, *Rbi* 13 (1916), p. 177–199 (p. 197 n. 1) ; H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 136 n. 132.

[49] *Théosophie* I 38 (Beatrice) = § 42 (Erbse), v. 1 (Cat. 105) : αὐτὸς ἄναξ πάντων, αὐτόσπορος, αὐτογένεθλος (« prince de toutes choses lui-même, ensemencé de lui-même, né de lui-même »).

[50] [Justin], *Cohortatio ad Graecos* XXIV 2 (p. 56, l. 28–29 Marcovich) : ἡ γὰρ αὐτὸς ἀντωνυμία τὸν ὄντως ὄντα σημαίνει θεόν. οὕτως γὰρ καὶ ὁ περὶ τῶν Χαλδαίων ὑμῖν καὶ Ἑβραίων εἰρημένος σημαίνει χρησμός.

la fin de l'oracle qui a été retouchée. En effet, alors qu'il cite au chapitre XI le terme ἀγνῶς conformément à la version porphyrienne, l'adverbe se trouve ici remplacé par le pronom αὐτόν.

Comme l'explique N. Zeegers-Vander Vorst[51], cette modification est due à un souci apologétique précis : l'auteur de la *Cohortatio* se propose d'assimiler le monothéisme exprimé en *Iliade* IX 445–446 par les mots θεὸς αὐτός, à celui exprimé par l'oracle qui affirme, selon cette variante, que les Hébreux « adorent dieu lui-même » (σεβαζόμενοι θεὸν αὐτόν).

Le Pseudo-Justin voulut de la sorte montrer que l'illustre poète des Grecs avait effectué un emprunt non déguisé au monothéisme de Moïse consigné dans l'oracle apollinien. Il est important de souligner le fait qu'il n'a pas semblé indispensable à l'auteur de démontrer le monothéisme du distique apollinien, présenté pourtant comme authentiquement grec. Présupposée, la tendance monothéiste de l'oracle d'Apollon vient, sans aucune justification, renforcer la comparaison que l'auteur se propose d'opérer entre les poèmes homériques et les textes païens sacrés vantant la sainteté des juifs et des chrétiens.

Ainsi, selon la chronologie généralement acceptée, l'auteur de la *Cohortatio* a donc été, vers la deuxième moitié du III^e^ siècle, le premier apologiste chrétien à s'être servi de cette prophétie apollinienne pour convaincre les païens de la sainteté du peuple hébreu, et donc de celle de leurs légataires chrétiens.

2. *Eusèbe*

Eusèbe de Césarée s'est, lui aussi, servi d'oracles d'Apollon, qui attestaient le respect de la divinité païenne pour les religions orientales, et notamment pour le judaïsme.

Alors que, dans les livres IV à VI de la *Préparation évangélique*, l'évêque a fait un usage intensif des oracles apolliniens pour en démontrer la perfidie, c'est dans un contexte sensiblement différent qu'il va s'appuyer, dans le livre IX du même ouvrage, sur le témoignage de trois oracles apolliniens issus de la *Philosophie tirée des oracles*. En effet, dans le cadre des livres VII à XI, qui ont pour objet de présenter

[51] N. Zeegers-Vander Vorst, *Les citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du II^ème^ siècle*, Louvain, 1972 [= *Recueil des travaux d'Histoire et de Philologie*. 4 fasc. 47], p. 222.

les Hébreux et leurs successeurs comme les initiateurs de la vraie philosophie[52], les dix premiers chapitres du livre IX sont destinés à fournir des témoignages d'auteurs grecs sur l'histoire du peuple hébreu[53]. C'est ainsi qu'Eusèbe cite des fragments de Théophraste, de Cléarque, de Numénius, du poète Chœrilos de Samos et de longs extraits de Porphyre[54].

Pour clore le recours aux témoins externes de la sagesse des juifs, Eusèbe reproduit un passage du premier livre de la *Philosophie tirée des oracles* dans lequel Porphyre « fait rendre témoignage par son dieu en personne à la sagesse du peuple juif en même temps qu'aux autres peuples renommés pour leur intelligence » (αὐτὸν εἰσάγει τὸν ἑαυτοῦ θεὸν τῷ Ἑβραίων γένει μετὰ τῶν ἄλλων τῶν ἐπὶ συνέσει βοωμένων ἐθνῶν σοφίαν ἐπιμαρτυροῦντα)[55]. Suit alors la citation des trois oracles porphyriens honorant la sagesse des peuples orientaux, parmi lesquels figurent les Hébreux[56]. Eusèbe a également reproduit quelques lignes du commentaire qu'a livré Porphyre du premier oracle, où il montrait que les barbares ont réussi là où les Grecs ont échoué. Eusèbe conclut brièvement en signalant que ces extraits attestent que la piété et la philosophie des juifs et des Hébreux sont illustres de toute antiquité[57].

On ne peut que s'étonner de rencontrer un tel usage « positif » des oracles apolliniens, alors que l'évêque de Césarée n'a cessé de condamner leur supercherie et d'en démontrer l'origine démonique. Ces passages montrent bien l'attitude ambiguë de l'auteur vis-à-vis

---

[52] Voir G. Schroeder et É. des Places, *Eusèbe de Césarée. La préparation évangélique. Livre VII*. Introduction, traduction et annotation par G.S., texte grec révisé par É.d.Pl., SC nº 215, Paris, 1975, p. 14.

[53] Eusèbe, *Préparation évangélique* VIII 14, 72 ; IX 1, 1.

[54] Théophraste F 584a (Fortenbaugh *et al.*) = Porphyre, *De abstinentia* II 26 = Eusèbe, *Préparation évangélique* IX 2, 1 ; Cléarque F 5 et 6 (Wehrli) = Eusèbe, *Préparation évangélique* IX 6, 2 et 5, 2–7 ; Numénius F 1a, 8 et 9 (des Places) = Eusèbe, *Préparation évangélique* IX 7, 1 ; 6, 9 et 8, 1–2 ; Chœrilos F 4 (Kinkel) = Eusèbe, *Préparation évangélique* IX 9, 1 ; Porphyre, *De abstinentia* II 26, 1–5 et IV 14, 11–13 = Eusèbe, *Préparation évangélique* IX 2, 1 et 3, 1–21 ; Porphyre F 323–324 (Smith) = Eusèbe, *Préparation évangélique* IX 10, 1–5 (Cat. 123–124).

[55] Eusèbe, *Préparation évangélique* IX 10, 1 = Porphyre F 323 (Smith) (Cat. 123).

[56] Eusèbe, *Préparation évangélique* IX 10, 2, 4, 5 = Porphyre F 323, 324 a–b (Smith) (Cat. 123–124).

[57] Eusèbe, *Préparation évangélique* IX 10, 6 : περὶ μὲν οὖν τῆς Ἰουδαίων τε καὶ Ἑβραίων προσηγορίας τῆς τε παρ' αὐτοῖς πάλαι διαπρεπούσης εὐσεβείας τε καὶ φιλοσοφίας ἐκκείσθω ταῦτα (« Voilà donc pour les noms des juifs et les Hébreux, et pour leur piété et leur philosophie dès longtemps illustres » Trad. É. Des Places).

des témoignages oraculaires, reconnaissant parfois en ces textes révélés un certain pouvoir, à condition qu'ils viennent conforter sa démonstration. Pourtant, il convient de rappeler ici qu'Eusèbe accorde à ces oracles un sens tout autre que celui que devaient recouvrir les mêmes extraits dans la *Philosophie tirée des oracles* (voir *supra*) En effet, Porphyre a vraisemblablement cité ces révélations apolliniennes, qui marquaient l'admiration d'Apollon pour la sagesse des anciens Hébreux, dans l'intention de ternir l'originalité de la religion chrétienne. Lorsqu'il se réfère à Apollon louant les Chaldéens et les Hébreux, en tant qu'adorateurs d'un dieu unique et créateur, Eusèbe, loin de vouloir opposer ces peuples sacrés aux chrétiens, se réclame de ces ancêtres pieux, si bien que glorifier les Hébreux revient à glorifier la religion du Christ elle-même. Alors que l'on peut supposer que Porphyre tenait à souligner le contraste entre la sagesse des juifs et l'aberration du christianisme, l'apologiste revendique cette même sagesse comme garante de l'antiquité et de la sainteté de la foi chrétienne.

Si l'on compare l'état des textes cités par Eusèbe à celui du distique rapporté par le Pseudo-Justin, il s'avère que l'évêque de Césarée n'a pas reproduit les mêmes variantes christianisantes que celles rapportées par l'autre extrait chrétien. Dans ce cas-ci, il est donc possible d'affirmer que, pour critiquer les oracles, Eusèbe s'en est tenu aux prophéties telles que les rapportait la *Philosophie tirée des oracles* de Porphyre, sans en modifier le texte original.

Au livre XIV de la *Préparation évangélique*, alors qu'Eusèbe entreprend un examen de la philosophie grecque dans l'intention de montrer que la religion des Hébreux est en tous points antérieure et supérieure à celle des Grecs, l'auteur se sert encore du commentaire porphyrien au premier oracle, pour montrer que les dieux grecs eux-mêmes ont avoué que leur civilisation était dans l'erreur et que les Hébreux, parmi d'autres, s'étaient davantage approchés de la vérité[58]. Il faut souligner que, au début de cette section, Eusèbe a reproduit une phrase du commentaire porphyrien, qu'il avait omise en IX 10, 3 et qui confère à l'extrait un sens bien plus clair. En effet, comme Porphyre l'explique, l'oracle parle de la peine que les sacrifices impli-

[58] Eusèbe, *Préparation évangélique* XIV 10, 4–5 = Porphyre F 324 (Smith) (Cat. 124).

quent pour le corps, sans même penser à chercher le salut de l'âme[59]. Ταῦτα ὁ φιλόσοφος, μᾶλλον δὲ ὁ αὐτοῦ θεός (« Ainsi parle le philosophe, ou plutôt son dieu ») précise Eusèbe, pour qui le passage de Porphyre montre clairement qu'on ne peut désormais plus reprocher aux chrétiens de s'être tournés vers la religion hébraïque, puisque même Apollon révèle que c'est dans cette voie que l'on peut espérer trouver la vérité[60].

À nouveau, le fait qu'il s'appuie sur le témoignage apollinien pour persuader les païens de leur erreur, illustre bien l'ambivalence d'Eusèbe vis-à-vis des oracles et de la religion païenne en général : d'un côté, il cherche à les anéantir de façon radicale, de l'autre, il semble parfois leur accorder du crédit.

En un ultime recours aux paroles apolliniennes, Eusèbe a reproduit dans la *Démonstration évangélique* pour une deuxième fois le distique apollinien sur les Hébreux et les Chaldéens[61]. La citation de Porphyre a pour but de réfuter l'accusation portée aux chrétiens selon laquelle le Christ serait un imposteur. Le recours à l'oracle a fourni à Eusèbe l'occasion de rappeler que la piété des anciens Hébreux était reconnue de tous, même parmi les « philosophes récents » (τῶν νέων φιλοσόφων). Aux yeux d'Eusèbe, les Chaldéens de l'oracle désignent la descendance d'Abraham, puisque ce dernier était, selon la Bible, d'origine chaldéenne[62]. L'auteur en a conclu que, si Apollon reconnaît la sagesse des Hébreux ainsi que celle de leurs fils, pourquoi ne pas reconnaître alors celle de Jésus et pourquoi continuer à le nommer « charlatan » (πλάνον), au lieu de « admirable maître de piété » (θαυμαστὸν εὐσεβείας διδάσκαλον)[63] ?

L'analyse du recours aux oracles apolliniens sur la sagesse propre aux peuples orientaux dans la *Préparation* et la *Démonstration évangéliques* montre donc qu'Eusèbe a également utilisé des oracles apolli-

---

[59] Eusèbe, *Préparation évangélique* XIV 10, 5 = Porphyre F 324 (Smith) : ἀκήκοας πόσος πόνος, ἵν' ὑπὲρ σώματός τις τὰ καθάρσια θύσῃ, οὐχ ὅτι τῆς ψυχῆς τὴν σωτηρίαν ἐξεύροι; (« tu as entendu cet immense labeur pour faire en faveur du corps les sacrifices de purification, loin que l'on songeât à trouver le salut de l'âme ? » Trad. É. des Places).

[60] Eusèbe, *Préparation évangélique* XIV 10, 6–9.

[61] Eusèbe, *Démonstration évangélique* III 3, 6 = extrait absent de l'édition d'A. Smith, pourtant il se réfère à l'opinion de Porphyre (Cat. 124).

[62] Eusèbe, *Démonstration évangélique* III 3, 7, qui se réfère à *Genèse* 15, 7.

[63] Eusèbe, *Démonstration évangélique* III 3, 7.

niens « positivement », pour valoriser leur contenu, en mettant ce dernier au profit de sa démonstration apologétique. En effet, modifiant sensiblement le sens que devaient recouvrir ces oracles chez Porphyre, l'apologiste en a fait des témoins de l'antiquité de la sagesse des Hébreux, et donc, selon sa logique, de celle des chrétiens.

La confrontation de deux citations du même passage de Porphyre a également révélé que, lorsqu'il cite un extrait du philosophe néoplatonicien, Eusèbe n'utilise que la portion du texte qui vient appuyer sa démonstration, dénaturant de la sorte souvent (et on ne peut que rarement en mesurer la portée) la signification originale des mots du philosophe.

3. *Cyrille d'Alexandrie*

Au V^e^ siècle, dédiant son ouvrage à l'empereur Théodose II, Cyrille d'Alexandrie a entrepris dans son *Contra Julianum* de réfuter point par point les attaques portées aux chrétiens par Julien dans son *Contre les Galiléens*[64]. En effet, si l'Empire était désormais dirigé par des adeptes du christianisme, l'élite intellectuelle païenne de certaines grandes villes comme Alexandrie était encore largement attirée par les théories séduisantes formulées par l'empereur païen[65].

À l'occasion de cette vaste entreprise, Cyrille a notamment dû répondre à l'accusation majeure portée aux chrétiens par le *Contre les Galiléens*, à savoir que le christianisme n'était qu'une innovation sans aucun fondement de sagesse ancienne[66]. Après avoir longuement démontré l'antériorité de Moïse, tout en soulignant les contradictions intrinsèques aux textes des philosophes grecs, Cyrille va

---

[64] *CPG* 5233. La rédaction du *Contre Julien* doit être située soit de 434 à 437, soit de 439 à 441 ; voir W.J. Malley, *Hellenism and Christianity. The Conflict Between Hellenic and Christian Wisdom in the Contra Galileos of Julian the Apostate and the Contra Julianum of St. Cyril of Alexandria*, Rome, 1978 [= *Analecta Gregoriana*. 210], p. 239–244 ; P. Burguière et P. Évieux, *Cyrille d'Alexandrie. Contre Julien*. I. *Livres I et II*. Introduction, texte critique, traduction et notes par P.B. et P.É., SC n° 322, Paris, 1985, p. 10–15. Cependant, selon R.M. Grant, Greek Literature in the Treatise de Trinitate and Cyril's Contra Iulianum, *JThS* 15 (1964), p. 265–279 (p. 265), le traité devrait être daté d'avant 430.

[65] Voir W.J. Malley, *Hellenism and Christianity. The Conflict Between Hellenic and Christian Wisdom in the Contra Galileos of Julian the Apostate and the Contra Julianum of St. Cyril of Alexandria*, Rome, 1978 [= *Analecta Gregoriana*. 210], p. 239–244 ; P. Burguière et P. Évieux, *Cyrille d'Alexandrie. Contre Julien*. I. *Livres I et II*. Introduction, texte critique, traduction et notes par P.B. et P.É., SC n° 322, Paris, 1985, p. 15–20.

[66] Cyrille, *Contre Julien* I 3. Voir P. Athanassiadi-Fowden, *Julian and Hellenism. An Intellectual Biography*, Oxford, 1981, p. 161–170.

s'atteler à montrer que la doctrine chrétienne est bel et bien ancrée dans une tradition ancestrale, puisqu'elle est issue de l'Ancien Testament et qu'elle doit même être identifiée à celle de Moïse.

C'est dans ce cadre que l'auteur a fait référence, au livre V du *Contre Julien*, au distique apollinien qui vantait la sagesse des Hébreux, pour montrer à son adversaire que même Apollon, qu'il qualifie ici de pythien, vénérait les ancêtres du christianisme[67].

Les problèmes posés par le recours de Cyrille à un tel oracle sont encore inextricables en raison du manque d'études modernes concernant les livres III à X du *Contre Julien*[68]. En attendant une édition critique de ce texte si important, on se limitera ici à exposer les principales difficultés causées par la citation de l'oracle apollinien dans l'ouvrage de l'archevêque d'Alexandrie.

Tout d'abord, il est impossible de déterminer si Cyrille a puisé les deux vers apolliniens dans le *Contre les Galiléens*, puisqu'on ne connaît l'ouvrage de Julien que par le biais des citations qu'en a faites Cyrille.

Il est d'ailleurs possible que Cyrille ait plutôt utilisé les vers oraculaires d'après la version de la *Philosophie tirée des oracles* de Porphyre, puisqu'il fait suivre l'oracle d'une citation de philosophe de Tyr à propos des Esséniens[69]. Dans ce cas, Cyrille aurait eu accès à l'œuvre de Porphyre soit par l'intermédiaire des extraits colportés par le texte d'Eusèbe, qui constitue l'une des sources les plus importantes utilisées par Cyrille[70], soit en consultant directement le texte porphyrien, dont il cite en plusieurs endroits des fragments autrement inconnus[71].

---

[67] Cyrille, *Contre Julien* V 181 (*PG* 76 col. 776A) (Cat. 124).

[68] La seule édition accessible de ces livres est encore celle la *Patrologie grecque* de Migne.

[69] Cyrille, *Contre Julien* V 181 (*PG* 76 col. 776A) (fragment absent chez Smith) : διαμέμνηται δὲ καὶ Πορφύριος τῶν κατὰ τὴν Ἰουδαίαν Ἐσσαίων, καὶ φησιν ὧδε περὶ αὐτῶν.

[70] R.M. Grant, Greek Literature in the Treatise de Trinitate and Cyril's Contra Iulianum, *JThS* 15 (1964), p. 265–279 (p. 272–273).

[71] Voir Cyrille, *Contre Julien* I 28A–C col. 544D–545A ; VI 185 col. 781D–784A ; VI 208 col. 817C–D ; VI 186 col. 784D–785A ; VI 208 col. 820A ; I 31A–B col. 549A–B ; VIII 271A col. 916B ; I 34C col. 553C–D ; I 32C–D col. 552 B–C ; III 79 col. 621A–B ; V 166 col. 753C–756B ; III 95 col. 645B ; III 85 col. 629D–632A ; III 95, col. 645B–D ; I 28C col. 545A ; I 48 col. 573A–B (*PG* 76) = respectivement Porphyre F 203, 211–213, 215, 219–223, 276–282, 425, 460 (Smith).

Mais, tel qu'il est édité dans la *Patrologie grecque*, le texte de Cyrille reproduit les deux vers oraculaires avec les deux mêmes variantes christianisantes de l'auteur de la *Cohortatio*, sans plus utiliser toutefois la fonction apologétique qu'elles occupaient sous la plume du Pseudo-Justin. Il faudrait dès lors en conclure que Cyrille ne connaissait pas de version païenne de l'oracle et déduire que l'archevêque d'Alexandrie n'aurait puisé l'oracle ni chez Porphyre[72], ni chez Julien, mais plutôt dans une compilation chrétienne similaire à celle de la *Cohortatio*.

Cette hypothèse est également plausible puisque Cyrille a eu recours à de nombreuses sources chrétiennes, telles la *Chronique* et la *Préparation évangélique* d'Eusèbe, le *Protreptique* et les *Stromates* de Clément, le traité *De Trinitate* et, précisément, la *Cohortatio*, dont il réutilise le matériel orphique, hermétique ainsi que, selon R.M. Grant, la version chrétienne de l'oracle porphyrien sur les Chaldéens et les Hébreux[73].

Le commentaire que fournit Cyrille du distique trahit une connaissance quelque peu superficielle de la religion païenne. Ainsi, c'est sans doute par approximation ou lieu commun, que Cyrille a rattaché l'extrait à l'Apollon pythien, attribution jamais proposée par les auteurs anciens avant lui.

En somme, la question de la source qui fournit à Cyrille le texte de l'oracle apollinien ne pourra être discutée réellement qu'après la parution d'une étude approfondie des manuscrits et de leurs corruptions. On voit néanmoins que l'auteur a retenu, sans doute grâce à la lecture d'un ouvrage comme le *De Trinitate* attribué à Didyme, que les prophéties païennes, et plus précisément les oracles d'Apollon, pouvaient être utilisées à des fins apologétiques. Il est également intéressant de noter que, s'il ne dépend peut-être pas de la version eusébienne, Cyrille a recouru aux mêmes vers apolliniens, utilisés un siècle plus tôt par Eusèbe dans son combat contre Porphyre, pour répondre aux arguments développés dans son pamphlet antichrétien par l'empereur Julien.

---

[72] C'est l'avis d'A. Smith qui ne reprend pas cet extrait de Cyrille dans sa collection de fragments porphyriens.

[73] R.M. Grant, Greek Literature in the Treatise de Trinitate and Cyril's Contra Iulianum, *JThS* 15 (1964), p. 265–279 (p. 270–273), qui explique que Cyrille aurait eu accès aux écrits du Pseudo-Justin par l'intermédiaire des manuscrits d'Eusèbe.

B. Apollon, professeur de théologie chrétienne

On a vu ci-dessus que le Pseudo-Justin, Eusèbe et Cyrille se sont emparés des oracles d'Apollon favorables aux peuples orientaux dans l'intention de montrer la prééminence de la sagesse des anciens Hébreux et donc des chrétiens. D'autres apologistes ont fait d'Apollon un véritable maître de théologie chrétienne, dont les prophéties venaient désormais renforcer tout dogme constitutif de leur enseignement.

1. *Lactance*

On a vu plus haut (p. 322) que Lactance a utilisé à des fins polémiques, dans le premier livre des *Institutions divines*, trois fragments d'oracles dans lesquels Apollon avoue et proclame sa nature démonique. C'est selon un procédé tout différent que, dans les livres I, IV et VII des *Institutions divines* ainsi que dans son ouvrage *Sur la colère de Dieu*, l'apologiste africain a eu recours à quatre oracles attribués à Apollon. C'est sans doute l'expérience religieuse et culturelle de l'auteur[74], ancien païen originaire d'Afrique, qui a été professeur de rhétorique à Nicomédie avant de se convertir au christianisme, qui l'a poussé à proposer une nouvelle interprétation des oracles païens.

Au début des *Institutions divines*, Lactance explique que son ouvrage, qui constitue en somme le premier exposé général sur la foi chrétienne en latin, rédigé entre 304 et 311 ou 313[75], a pour but de libérer les païens de leur erreur et de les mener à la vraie révélation[76]. Car, selon lui, le polythéisme n'est qu'une détérioration d'un monothéisme primordial et universel et seul le christianisme est apte à réaliser l'union de la véritable *sapientia* et de la véritable *religio*. Pour ce faire, il s'attache à montrer que la philosophie grecque n'est que fausse sagesse et le polythéisme, fausse religion, soutenant que « le premier degré de la sagesse consiste à distinguer ce qui est faux, le second à reconnaître ce qui est vrai » (*primus autem sapientiae gradus est falsa intellegere, secundus uera cognoscere*)[77].

---

[74] Voir M. Perrin, Lactance et la culture grecque. Esquisse d'une problématique, *in* B. Pouderon et J. Doré (éd.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris, 1998 [= *Théologie historique*. 105], p. 297–313 (p. 297–300).

[75] Voir M. Perrin, Ibid., p. 298.

[76] Lactance, *Institutions divines* I 12 ; I 21.

[77] Lactance, *Institutions divines* I 23, 8.

Pour se justifier d'avoir abandonné la religion grecque ancestrale et de s'être tourné vers une nouvelle foi, Lactance devait tout d'abord prouver l'antiquité et l'authenticité de la religion chrétienne. Aussi l'auteur cherche-t-il à montrer que les chrétiens, loin d'innover, reviennent à la notion primordiale et universelle d'un dieu suprême (*summus deus*), perdue par la majeure partie de l'humanité mais dont certains témoignages païens ont gardé la trace. Comme il l'expose dans le livre I des *Institutions divines*, Lactance, en bon rhéteur, fait suivre sa démonstration d'un développement hérité de la culture oratoire classique : fidèle à Cicéron[78], il va recourir, dans un premier temps, à une argumentation raisonnée (*argumentatio*), et, dans un second temps, à des témoignages divins (*testimonia divina*) et humains (*testimonia humana*), constitués des textes des poètes et des philosophes grecs et latins[79].

Le problème des sources consultées par Lactance pour récolter son matériel apologétique, et surtout le matériel oraculaire, reste encore aujourd'hui entier. Depuis G. Wolff, les commentateurs estiment que Lactance a puisé les oracles d'Apollon qu'il cite dans la *Philosophie tirée des oracles* de Porphyre[80], en raison de la présence dans le *De ira Dei* de l'oracle sur le Christ, dont une traduction latine figure dans la *Cité de Dieu* et qui proviendrait, si l'on se fie à Augustin, du traité de Porphyre[81]. Précisons toutefois qu'aucun élément précis ne per-

---

[78] Cicéron, *Partitiones oratoriae* 2, 6 : *Testimoniorum quae genera sunt ? Diuinum et humanum. Diuinum est, ut oracula, auspicia, ut uaticinationes et responsa sacerdotum haruspicum, coniectorum.* (« Quelles sont les espèces de témoignages ? Le divin et l'humain. Le divin est celui qu'apportent oracles, auspices, prédictions et les réponses des prêtres, des aruspices, des devins. »)

[79] Par exemple, Lactance, *Institutions divines* I 3, 2–24 (*argumentatio*) ; I 4, 1–5, 28 (*testimonia humana*) ; I 6, 1–7, 12 (*testimonia divina*). Voir J.-C. Fredouille, Lactance historien des religions, *in* J. Fontaine et M. Perrin (éd.), *Lactance et son temps. Recherches actuelles. Actes du IV^e colloque d'études historiques et patristiques, Chantilly 21–23 septembre 1976*, Paris, 1978 [= *Théologie historique*. 48], p. 237–249 ; P. Monat, *Lactance et la Bible. Une propédeutique latine à la lecture de la Bible dans l'Occident constantinien*. I. *Texte*, Études Augustiniennes, Paris, 1982, p. 52–55.

[80] Voir G. Wolff, *De philosophia*, p. 142–143, 178, 231 ; P. de Labriolle, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I^er au VI^e siècle*, Paris, 1934, p. 236 n. 1 ; R.L. Wilken, *The Christians As The Roman Saw Them*, New Haven – Londres, 1984, p. 155 ; R. Goulet, L'oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin*, *in PVP* I, 1982, p. 371–412 (p. 378) ; S. Pricoco, Un oracolo di Apollo su Dio, *RSLR* 23 (1987), p. 3–36 (p. 4–5, 7) ; M. Perrin, Lactance et la culture grecque. Esquisse d'une problématique, *in* B. Pouderon, J. Doré (éd.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris, 1998 [= *Théologie historique*. 105], p. 297–313.

[81] Lactance, *De Ira Dei* 23, 12 (=) Augustin, *Cité de Dieu* XIX 23 = Porphyre F 344 (Smith) (Cat. 75).

met d'affirmer cela avec certitude. Il a d'ailleurs paru étrange à certains, comme à H. Kraft[82], que Lactance ait pu faire de tels usages d'un ouvrage rédigé dans un contexte de polémique païenne. Pour cette raison, R.M. Ogilvie a supposé, sans réellement le démontrer, un intermédiaire entre la *Philosophie tirée des oracles* et les versions lactanciennes, et en a conclu que Lactance dépendrait d'une collection chrétienne d'oracles, inspirée directement du traité de Porphyre[83].

Quoi qu'il en soit, Lactance va se servir, parmi les *testimonia divina* à sa disposition, de quatre oracles apolliniens, dont il précise la provenance clarienne ou didyméenne, qui vont être invoqués pour venir soutenir l'affirmation d'un dogme chrétien.

a) *« Dieu est inengendré »*

Avant de pouvoir commencer son exposé sur les fondements du christianisme, il fallait à Lactance montrer aux païens que la notion de Dieu implique la notion d'unicité divine, et que cette notion est commune à tous les peuples[84]. C'est de cette manière que l'auteur va chercher un consensus sur un certain nombre d'attributions divines, appliquées à la divinité suprême tant par les monothéistes que par les païens.

Après avoir invoqué l'autorité des prophètes vétéro-testamentaires, Lactance recourt à des extraits littéraires provenant du camp adverse, dans lesquels des poètes, des philosophes mais également des personnages divins païens n'auraient pu cacher leur tendance monothéiste. Ainsi, l'auteur cite puis commente des passages des révélations hermétiques et des *Livres Sibyllins*, dans l'intention d'assimiler la divinité décrite par ces pieux dignitaires de l'hellénisme au dieu des chrétiens. Lactance s'exclame : *sed cum defendamus causam ueritatis apud eos qui aberrantes a ueritate falsis religionibus seruiunt, quod genus probationis aduersus eos magis adhibere debemus quam ut eos deorum suorum testimoniis reuincamus ?* (« mais, puisque nous plaidons la cause de la vérité auprès de gens qui se sont écartés de la vérité pour devenir les esclaves des fausses religions, quelle sorte d'arguments devons-nous préférer, contre

---

[82] H. Kraft, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung*, Tübingen, 1955, p. 212.

[83] R.M. Olgivie, *The Library of Lactantius*, Oxford, 1978, p. 24, 55 ; hypothèse jugée « unnecessary » par P.F. Beatrice, *Anonymi Monophysitae Theosophia. An Attempt at Reconstruction*, Leyde, 2001 [= *VChr Suppl.* 56], p. xxvi n. 75.

[84] Lactance, *Institutions divines* I 3, 1.

eux, à une réfutation fondée sur les témoignages de leurs propres dieux ? » Trad. P. Monat)[85].

Pour clore cette section consacrée aux textes divins du paganisme, l'auteur cite le fameux oracle théologique qui décrit la nature de dieu, introduit en ces mots : *Apollo enim, quem praeter ceteros diuinum maximeque fatidicum existinant, Colophone respondens, quo Delphis, credo, migrauerat amoenitate Asiae ductus, quaerenti cuidam quis ut esset omnino deus, respondit uiginti et uno uersibus, quorum hoc principium*[86] *est* (« Ainsi Apollon, qu'ils considèrent plus que tous les autres divin et comme l'oracle par excellence, donnant ses réponses à Colophon, où il s'était rendu depuis Delphes, je crois, attiré par le charme de l'Asie, à celui qui lui demandait qui était ou ce qu'était en définitive dieu, répondit en vingt-et-un vers dont voici la somme) :

> αὐτοφυής, ἀδίδακτος, ἀμήτωρ, ἀστυφέλικτος,
> οὔνομα μηδὲ λόγῳ χωρούμενος, ἐν πυρὶ ναίων,
> τοῦτο θεός· μικρὰ δὲ θεοῦ μερὶς ἄγγελοι ἡμεῖς[87].
>
> « Né de lui-même, à la science infuse, sans mère, inébranlable,
> dont le nom ne peut être investi par le langage, habitant du feu,
> tel est dieu, mais nous, les anges, ne sommes qu'une petite partie de
> dieu. »

Dans l'argumentation lactancienne, les trois hexamètres apolliniens sont invoqués pour montrer que, chez les païens également, la divinité suprême est inengendrée. L'auteur explique en effet que le dieu décrit par Apollon ne saurait être Jupiter, lui qui avait une mère et un nom, et conclut que ce dieu, qui a engendré toutes choses, n'a pu lui-même être engendré par quelqu'un (*num qui potest suspicari de Ioue esse dictum, qui et matrem et nomen ? . . . nec enim potest ab ullo esse generatus qui ipse uniuersa generauit*)[88].

Lactance a également trouvé dans le troisième vers de l'oracle clarien la preuve selon laquelle les dieux du paganisme ne sont en réalité que les anges de la tradition judéo-chrétienne. Il se réfère aussi à un extrait, inconnu par ailleurs, des *Exhortationes* de Sénèque, selon lequel « dieu a engendré des ministres pour son royaume » (*ministros regni sui genuit deum*)[89].

---

[85] Lactance, *Institutions divines* I 6, 17.
[86] Wolff : *praecipium*.
[87] Lactance, *Institutions divines* I 7, 1 (Cat. 80).
[88] Lactance, *Institutions divines* I 7, 2–3.
[89] Lactance, *Institutions divines* I 7, 5 = Sénèque, *Exhortationes* F 16 (Lausberg). Voir

Lactance explique ainsi qu'Apollon vient confirmer l'affirmation chrétienne selon laquelle Dieu est unique et qu'il est entouré d'anges qui ne peuvent en aucun cas être honorés au même titre que Dieu. Et l'auteur d'en conclure que celui que les païens adorent indûment comme un dieu « a, par ce même oracle, du même coup privé à la fois Jupiter de sa prééminence et tous les autres dieux de leur titre » (*. . . eodem illo responso, ut Ioui principatum, sic etiam ceteris diis abstulit nomen*)[90].

Apollon est donc invoqué par l'apologiste africain pour ses pieuses paroles, sans toutefois jouir du même statut que les Sibylles ou Hermès Trismégiste. En effet, le dieu grec reste sujet au mépris et aux moqueries de l'auteur, qui ne manque pas de souligner le fait qu'Apollon ment, lui qui se proclame une fois ange et, ailleurs, démon[91]. Décrivant Apollon « attiré par les charmes de l'Asie » (*amoenitate Asiae ductus*), Lactance sous-entend également, comme l'a fait Eusèbe, que le dieu de la mantique était assujetti aux mêmes passions que les hommes.

b) *« Le Christ est mortel selon la chair »*

Après avoir, dans les trois premiers livres des *Institutions divines*, instruit le procès de l'erreur dans le domaine de la religion et de la philosophie, Lactance entame, au livre IV, la partie constructive de son œuvre, visant à présenter l'ensemble du christianisme tel qu'il le conçoit, c'est-à-dire à la fois comme philosophie et religion, qui trouvent leur unité dans leur vérité. Dans ce cadre, l'auteur va amplement développer les arguments liés à la double nature du Christ, à sa double naissance, ainsi qu'à son rôle dans la création[92].

Au treizième chapitre, alors que Lactance s'attache à montrer qu'il n'y a pas de contradiction en ce que le Christ est véritablement à la fois homme et Dieu, l'auteur recourt à l'autorité de l'oracle de

M. Lausberg, *Untersuchungen zu Senecas Fragmenten*, Berlin, 1970 [= *Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte*. 7], F 16, p. 95–102. Fragment absent de l'étude de P. Mastandrea, *Lettori cristiani di Seneca filosofo*, Brescia, 1988 [= *Antichità classica a cristiana*. 28].

[90] Lactance, *Institutions divines* I 7, 8.

[91] Lactance, *Institutions divines* I 7, 8–9. Voir ci-dessus.

[92] Voir P. Monat, *Lactance et la Bible. Une propédeutique latine à la lecture de la Bible dans l'Occident constantinien*. I. *Texte*, Études Augustiniennes, Paris, 1982, p. 177–190 ; Id., *Lactance. Institutions divines. Livre IV*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par P.M., SC nº 377, Paris, 1992, p. 1–19.

l'Apollon de Didymes, qui répondait précisément à celui qui voulait savoir s'il était homme ou Dieu : *propterea Milesius Apollo consultus utrumne deus an homo fuerit, hoc modo respondit* (« Voilà pourquoi l'Apollon de Milet, à qui l'on demandait si celui-ci était homme ou Dieu, a répondu de cette façon) :

> θνητὸς ἔην κατὰ σάρκα σοφὸς τερατώδεσιν ἔργοις
> ἀλλ' ὑπὸ Χαλδαίοισι δικασπολίαισιν ἁλώσας,
> γομφωθεὶς σκολόπεσσι πικρὴν ἀνέπλησε τελευτήν[93].
>
> « Mortel selon la chair, sage par ses prodiges,
> Mais condamné par les juges des Chaldéens
> Cloué sur une croix, souffrit atroce mort. » (Trad. P. Monat)

Le recours de Lactance à cet oracle semble à première vue malhabile, puisque les vers apolliniens ne viennent en rien prouver la double nature, divine et mortelle, du Christ et insistent, au contraire, sur la souffrance du mortel (θνητός) qui est devenu un sage grâce à ses actes prodigieux (σοφὸς τερατώδεσιν ἔργοις). La faiblesse de l'argument ne paraît cependant pas troubler Lactance, qui se contente de souligner que l'oracle est en accord avec les chrétiens, selon lesquels le Christ était en partie homme. Lactance en conclut qu'Apollon n'a révélé qu'une partie de la vérité[94]. S'attardant sur les termes θνητὸς κατὰ σάρκα du premier vers de l'oracle, l'auteur poursuit *quid enim fuerat necesse carnis facere mentionem, cum satis esset diceret fuisse mortalem ?* (« pourquoi, en effet, eût-il été nécessaire de parler de la chair, alors qu'il suffisait de dire qu'il était mortel ?[95] » Trad. P. Monat). Il en déduit que, si Apollon précise que le Christ était mortel selon la chair, c'est que, selon l'esprit, il était autre chose, à savoir divin, ce qu'affirment les chrétiens. Pour l'auteur, il n'y a donc plus de raison de prendre les chrétiens pour des idiots (*stultis*), eux qui sont les disciples d'un « maître dont les propres dieux proclament la sagesse » (*magistrum ipsorum deorum confessione sapientem*)[96].

À nouveau, Lactance ne peut s'empêcher de critiquer Apollon : ce dernier n'a révélé la vérité que parce qu'il était contraint par la nécessité (*cum enim uerum necessitate dixisset*), mais, afin de ne pas trahir ses congénères, il a déguisé par un mensonge l'aveu que lui avait

---

[93] Lactance, *Institutions divines* IV 13, 11 (Cat. 78).
[94] Lactance, *Institutions divines* IV 13, 12.
[95] Lactance, *Institutions divines* IV 13, 13.
[96] Lactance, *Institutions divines* IV 13, 14.

arraché la vérité, et il est ainsi revenu à ses tromperies de démons (*daemonicas fraudes*). C'est pour cette raison qu'Apollon aurait affirmé que le Christ avait atteint la sagesse non pas grâce à une divine vertu (*non diuina uirtute*), mais par une puissance magique (*magica*)[97].

c) *« L'âme est immortelle »*

Dans le dernier livre des *Institutions divines*, Lactance s'est livré à une vaste réflexion sur l'âme humaine ainsi que sur le destin céleste de l'homme, sujet qu'il avait déjà abordé dans le *De Opificio Dei* et au II^e^ livre des *Institutions*[98]. M. Perrin a montré à quel point l'immortalité de l'âme est un postulat nécessaire au développement de l'économie du salut selon Lactance[99].

Parmi les témoignages païens concédant l'immortalité de l'âme, l'auteur va recourir à un extrait oraculaire auquel il accorde un statut de première importance (*testimonium maius*) et dont il rappellera encore la pertinence dans son *Epitome*[100]. Il s'agit de l'oracle rendu par l'Apollon de Didymes à Politès, qui voulait savoir « si l'âme persistait après la mort ou si elle se détruisait » (*utrumne maneat anima post mortem an dissoluatur*). On peut y lire, selon la version lactancienne :

> ψυχὴ μὲν μέχρις οὗ δεσμοῖς σῶμα κρατεῖται
> φθαρτὰ νοοῦσα πάθη θνηταῖς ἀλγηδόσιν εἴκει·
> ἡνίκα δ' ἀνάλυσιν βροτέην μετὰ σῶμα μαρανθὲν
> ὠκίστην εὕρηται, ἐς αἰθέρα πᾶσα φορεῖται
> αἰὲν ἀγήραος οὖσα, μένει δ' εἰς πάμπαν ἀτειρής.
> πρωτογόνος γὰρ τοῦτο θεία διέταξε πρόνοια[101].
>
> « Aussi longtemps que l'âme est maîtrisée par des liens dans un corps puisqu'elle comprend les souffrances corruptibles, elle cède aux douleurs mortelles :
> Mais lorsqu'elle trouve une dissolution mortelle très rapide,
> après que le corps s'est consumé,
> elle est portée tout entière vers l'éther,
> étant toujours jeune (sans vieillesse), elle reste indestructible pour toujours,
> Cela, c'est la divine providence première-née qui l'a établi. »

---

[97] Lactance, *Institutions divines* IV 13, 16.
[98] Voir Lactance, *De Opificio Dei* 16–19 ; *Institutions divines* II 12, 1–15 ; II 18.
[99] M. Perrin, *L'homme antique et chrétien. L'anthropologie de Lactance 250–325*, Paris, 1981 [= *Théologie historique*. 59], p. 334–370.
[100] Lactance, *Epitome* 65, 6.
[101] Lactance, *Institutions divines* VII 13, 6 (Cat. 79).

Comme l'a montré S. Pricoco[102], l'oracle rendu à Politès par l'Apollon de Didymes venait conforter bien des aspects des théories prônées par Lactance sur l'essence et le devenir de l'âme, à l'origine de nombreux débats contemporains. En effet, les deux premiers vers de l'oracle reprennent l'idée, véhiculée depuis Platon[103], selon laquelle l'âme est prisonnière du corps. Cette vision dualiste de l'homme, reprise par les néoplatoniciens, a également été accueillie dans les milieux gnostiques et chez les auteurs chrétiens. Ainsi, Lactance affirmait que l'homme était le fruit d'une union entre la terre et le ciel (*societas caeli atque terrae*) : en l'homme, l'âme constitue la partie céleste, divine et immortelle, tandis que le corps, qui constitue une prison pour l'âme, en est la partie terrestre, matérielle, corruptible et même diabolique[104]. Au deuxième vers, Apollon explique que l'âme humaine a connaissance des passions et des souffrances du corps, doctrine présente dans les écrits hermétiques, dans les *Oracles chaldaïques* et reprise par certains auteurs chrétiens comme Lactance[105]. Ensuite, l'oracle évoque la séparation de l'âme et du corps à l'occasion de la mort (v. 3–4), la montée de l'âme au ciel (v. 4–5) et finalement l'origine divine de celle-ci (v. 6). Cette description rejoint celle de Lactance pour qui, après la mort, l'âme se libère du corps du défunt pour s'envoler, semblable à un feu, vers le ciel, où elle devient un esprit céleste (*spiritus caelestis*)[106].

Lactance reprend donc avec enthousiasme ces conceptions qui, loin d'être spécifiques à la doctrine chrétienne, étaient courantes dans divers mouvements religieux de l'Antiquité tardive[107], afin de prou-

---

[102] S. Pricoco, Un oracolo di Apollo sull'anima (Lact. inst. 7, 13, 6), *in Hestíasis. Studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone*, Messine, 1988 [= *Studi tardoantichi.* 5], p. 173–201.

[103] Par exemple, Platon, *Phèdre* 82e ; *Cratyle* 400c ; *Gorgias* 493a. Voir C.J. de Vogel, The *soma-sema* Formula : its Functions in Plato and Plotinus Compared to Christian Writers, *in* H.J. Blumenthal et R.A. Markus (éd.), *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in honour of A.H. Armstrong*, Londres, 1981, p. 79–95.

[104] Lactance, *Institutions divines* II 12, 1–11 ; VII 5, 13, 16, 23 ; VII 12, 2, 4, 11, 16, 19, *etc.* Voir M. Perrin, *L'homme antique et chrétien. L'anthropologie de Lactance 250–325*, Paris, 1981 [= *Théologie historique.* 59], p. 252–287 ; S. Pricoco, Un oracolo di Apollo sull'anima (Lact. inst. 7, 13, 6), *in Hestíasis. Studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone*, Messine, 1988 [= *Studi tardoantichi.* 5], p. 173–201 (p. 175–177).

[105] Par exemple, *Corpus Hermétique* I 18 ; XII 11 ; *Oracles chaldaïques* F 116 (des Places). Voir S. Pricoco, Un oracolo di Apollo sull'anima (Lact. inst. 7, 13, 6), *in Hestíasis. Studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone*, Messine, 1988 [= *Studi tardoantichi.* 5], p. 173–201 (p. 180–182).

[106] Lactance, *Institutions divines* II 12, 14 ; VII 8, 6 ; VII 12, 4 ; VII 21, 2.

[107] Voir A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* III. *Les doctrines de l'âme*, Paris, 1953, p. 1–62.

ver que les prophéties d'Apollon étaient en accord avec ce que professaient les chrétiens à propos de l'immortalité de l'âme. C'est sans doute pour cette raison que Lactance ne disqualifie cette fois-ci, en aucun cas, celui qui était à l'origine de la révélation qui se conformait parfaitement à sa démonstration.

d) *« Par sa colère, Dieu exprime son pouvoir »*

Seule monographie antique sur la colère divine qui nous soit parvenue, l'ouvrage de Lactance *Sur la colère de Dieu* a pour but de justifier le fait que le Dieu de l'Ancien Testament se montre susceptible, jaloux et capable d'une ardente colère. Se devant de répondre aux philosophes grecs et romains qui, à l'unanimité, affirmaient que la notion de divinité implique l'impassibilité divine (*apatheia* et *ataraxia*) et que cette dernière exclut la colère[108], Lactance va montrer que, provoqué par les péchés des hommes, le courroux divin est lié à l'amour de Dieu pour les hommes et doit être compris comme une « pédagogie paternelle ». Aux yeux de l'apologiste, cette colère, qui est d'autant plus redoutable qu'elle émane d'un Dieu de bonté et de miséricorde, rend témoignage à la puissance, à la justice et à la grandeur infinie de Dieu[109].

À la fin de l'ouvrage, l'auteur va recourir à des *testimonia diuina* païens, expliquant que, pour convaincre les faux sages, il faut ajouter à l'argumentation rationnelle des témoignages qu'ils peuvent croire ou, du moins, ne pas répugner[110]. Aussi montre-t-il tout d'abord que les Sibylles ont par leurs oracles affirmé que Dieu est bon pour les justes et s'irrite contre les pécheurs[111]. Enfin, expliquant que la majesté de l'empire céleste ne peut exister sans la colère et la crainte (*nedum putemus caelestis imperii maiestatem sine ira et metu posse consistere*), Lactance cite l'oracle dans lequel l'Apollon de Didymes s'était exprimé sur la religion juive (*Apollo Milesius de Iudaeorum religione consultus responso haec introducit*) :

---

[108] Par exemple, Cicéron, *De officiis* III 102 : *num iratum timemus Iovem ? at hoc quidem commune est omnium philosophorum . . . numquam nec irasci Deum* « Craint-on par hasard la colère de Jupiter ? Mais tous les philosophes sont au moins d'accord sur ce point . . . , que jamais dieu ne s'irrite. ». Voir P. de Labriolle, Apatheia, *in* P. Chantraine *et al.* (éd.), *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire offerts à Alfred Ernout*, Paris, 1940, p. 215–223.

[109] Voir C. Ingremeau, *Lactance. La colère de Dieu.* Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par C. I., SC nº 289, Paris, 1982, p. 13–24.

[110] Lactance, *De Ira Dei* 22, 1–4.

[111] Lactance, *De Ira Dei* 22, 5–23, 8.

> ἐς δὲ θεὸν βασιλῆα καὶ ἐς γενετῆρα πρὸ πάντων,
> ὃν τρομέει καὶ γαῖα καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα
> ταρτάρεοί τε μυχοί καὶ δαίμονες ἐρρίγασιν[112].
>
> « Devant le dieu roi, devant le créateur antérieur à toutes choses,
> celui que redoutent et la terre, et le ciel et la mer,
> les profondeurs du Tartare et les démons qui frissonnent. » (Trad. C. Ingremeau)

Pour Lactance, les vers oraculaires montrent que, contrairement à ce que prétendent les philosophes, Apollon lui-même reconnaît également que toutes choses tremblent d'effroi devant le dieu suprême. L'auteur termine par cette conclusion sans appel : *ubi ergo ira non fuerit, inperium quoque non erit. Deus autem habet inperium ; ergo et iram, qua constat inperium, habeat necesse est* (« par conséquent, là où il n'y aura pas de colère, il n'y aura pas non plus de pouvoir. Or Dieu a le pouvoir, il a donc aussi nécessairement la colère, sur quoi repose le pouvoir[113] »).

Lactance a donc eu recours à des textes apolliniens dans l'intention de montrer qu'il existait un certain nombre de concordances entre une forme authentique de religion païenne et divers aspects du christianisme. Par sa connaissance personnelle de la religion païenne, Lactance connaissait assurément le prestige dont jouissaient encore à l'époque les prophéties d'Apollon. L'apologiste africain a compris que pour convaincre ses opposants, il devait respecter le crédit accordé aux textes oraculaires.

Sans toutefois accorder aux prophéties du dieu de la mantique autant d'autorité qu'aux écrits d'Hermès Trismégiste et de la Sibylle, Lactance fit progressivement d'Apollon un allié du christianisme, qui venait seconder l'apologiste dans sa tentative de persuader les païens de la concordance des dogmes chrétiens avec la tradition païenne. En cela, la présentation d'un Apollon en accord avec la vérité et les secrets du christianisme diffère largement de celle des autres dieux païens, que Lactance critique tant.

---

[112] Lactance, *De Ira Dei* 23, 12 (Cat. 75).
[113] Lactance, *De Ira Dei* 23, 14.

2. *Le* De Trinitate *de Didyme l'Aveugle*

Attribués traditionnellement à Didyme d'Alexandrie, dit l'Aveugle, les trois livres constituant le *De Trinitate* forment un ouvrage apologétique dont on situe la rédaction à la fin du IV^e^ siècle[114]. Conservé seulement à partir du septième chapitre, le livre I du *De Trinitate* traite du Fils (*PG* 39 col. 269–441). Le deuxième livre concerne le Saint Esprit (*PG* 39 col. 448–769) et s'attache à montrer que les témoignages des sages grecs, comme Orphée, Homère et Hermès Trismégiste[115], dévoilaient, eux aussi, que le Saint Esprit était consubstantiel à Dieu et qu'il procédait de ce dernier. Finalement, le troisième livre du *De Trinitate*, mal édité et peu étudié, envisage divers problèmes scripturaires, en s'appuyant sur de nombreuses citations de philosophes et de poètes grecs, comme, par exemple, Platon, Aristote, Pindare, Euripide et Sophocle. R.M. Grant a montré que, lorsqu'il utilise une source païenne, l'auteur semble tantôt avoir consulté lui-même les ouvrages dont il cite des passages et tantôt dépendre d'une anthologie antérieure[116].

La section la plus étendue de citations païennes réside, sans aucun doute, au livre III, dans une vaste collection d'oracles anonymes, que l'on peut lire aux colonnes 788A, 788C, 789B, 789C, 792A, 796C, 833B, 836B, 845C, 888A, 901D–904B, 913B, 916C, 945C–D, 957B, 965B du trente-neuvième tome de la *Patrologie grecque*. Ces prophéties païennes sont brièvement commentées et comparées à des citations bibliques. L'auteur du *De Trinitate* n'attribue aucune d'entre elles à une divinité particulière, tout en considérant, en plusieurs endroits, qu'elles sont une production de la sagesse grecque : par exemple, les oracles sont attribués à « l'élite des Grecs » (789B : Ἑλλήνων λογάδες) ; aux « théologiens grecs » (796C : οἱ Ἑλλήνων

[114] *CPG* 2570. Entre 379 et 398, voir R.M. Grant, Greek Literature in the Treatise de Trinitate and Cyril's Contra Iulianum, *JThS* 15 (1964), p. 265–279 (p. 265) ; J. Hönscheid, *Didymus der Blinde. De Trinitate. Buch I.* Herausgegeben und übersetzt von J.H., Meisenheim am Glan, 1975 [= *Beiträge zur klassischen Philologie.* 44], p. 5–7. Cette attribution est récusée par M. Simonetti, Didymiania, *VetChr* 21 (1984), p. 129–155 ; Id., Ancora sulla paternità didimiana del De Trinitate, *Augustinianum* 36 (1996), p. 377–387.

[115] Voir G. Fowden, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind = Hermès l'égyptien. Une approche historique de l'esprit du paganisme tardif.* Traduit de l'anglais par J-.M. Mandosio, Paris, 2000, p. 297–307.

[116] Voir les références recueillies par R.M. Grant, Greek Literature in the Treatise de Trinitate and Cyril's Contra Iulianum, *JThS* 15 (1964), p. 265–279 (p. 265–267).

θεολόγοι) ; « aux païens qui chantent des hymnes convenables célébrant le démiurge et le roi suprême » (945C : οἱ ἔξω πρόσφορα περὶ τοῦ δημιουργοῦ καὶ παμβασιλέως ὑμνήκασιν) et précise que l'on peut lire ces oracles dans « les livres de démonstrations des païens » (965a : ἐν βιβλίοις τῶν ἔξω φιλοσοφημάτων).

Ignorés des spécialistes actuels, ces extraits d'oracles mériteraient une étude approfondie, qui fournira certainement aux travaux sur les oracles d'Apollon des premiers siècles un matériel documentaire jusqu'ici inconnu. En effet, on est assuré de l'origine apollinienne pour un oracle cité au vingt-et-unième chapitre du livre III du *De Trinitate* :

> πάντα θεοῦ μεγάλοιο νόου ὑπὸ νεύμασι κεῖται·
> ἀρχὴ πηγή τε ζωῆς καὶ ὑπείροχον εὖχος
> καὶ κράτος ἠδὲ βίη καὶ ἰσχύος ἄφθιτος ἀλκὴ
> καὶ δύναμις κρατερὴ καὶ ἀμφιέλικτος ἀνάγκη[117].
>
> « Tout se trouve sous l'autorité de l'intellect du grand dieu :
> le commencement, la source de vie et la gloire supérieure,
> le pouvoir ou la violence et la force incorruptible de la force
> et la puissance violente et la nécessité qui roule autour. »

Alors que le pseudo-Didyme introduit l'oracle par εὐφήμησαν δὲ καὶ οἱ ἔξω τοιῶσδε (« et même les païens prononcent ces bonnes paroles »), sans préciser la provenance de l'oracle, l'auteur de la *Théosophie*, quant à lui, attribue à Apollon les mêmes hexamètres[118].

Il est intéressant de noter que l'oracle cité par Didyme ne comprend pas le cinquième vers rapporté par le compilateur de la *Théosophie*, dans lequel Apollon décrivait la divinité suprême comme « le très grand roi des bienheureux » (μακάρων βασιλῆι μεγίστῳ) ; il dut le juger trop paganisant.

Dans son commentaire à l'oracle, l'auteur explique que « il ne prie donc pas, le grand et véritable Dieu, splendeur de la gloire du Père, Verbe vivant de Dieu et protecteur de toutes choses, . . . » (οὐδὲ εὔχεται οὖν ὁ μέγας καὶ ἀληθινὸς Θεός, τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξης τοῦ Πατρός, ὁ ζῶν τοῦ Θεοῦ Λόγος καὶ πάντων κηδεμών). Il est possible

---

[117] Didyme, *De Trinitate* III 21 (*PG* 39 col. 913 B) = *Théosophie* I 32 (Beatrice) = § 35 (Erbse) (Cat. 99).

[118] *Théosophie* I 32 (Beatrice) = § 35 (Erbse) (Cat. 99) : ὁ Ἀπόλλων δηλῶν, ὡς πάντα τοῦ ἀθανάτου θεοῦ ἐξήρτηται καὶ αὐτῷ μόνῳ δεῖ προσανέχειν, ἔχρησεν οὕτως (« Apollon, montrant que toutes choses dépendent du dieu immortel et qu'il faut respecter celui-là seul, rendit cet oracle »).

que l'auteur ait voulu s'inscrire dans la polémique sur la prière développée depuis Origène. Selon ce dernier, le Père ne peut être prié que par l'intermédiaire des prières adressées au Fils[119]. Le commentaire à l'oracle induit que le Fils ne peut pas non plus être l'objet de prière et qu'en cela il est égal au Père. Il reste peu évident de comprendre comment l'oracle d'Apollon permit à l'auteur de soutenir de telles conclusions.

Une analyse de cette section du *De Trinitate* nous permettra sans doute de rattacher à la production oraculaire d'Apollon d'autres extraits des prophéties collectées par le pseudo-Didyme. En première analyse, on ne peut être qu'interpellé par la forte similitude avec les autres oracles apolliniens et, pour n'en citer que deux, les textes rapportés par le Pseudo-Didyme que voici :

ἀθάνατος δὲ θεός, παναγήραος, ἀστυφέλικτος,
ἄρρητος κρυφίοις ὑπὸ δήνεσιν, αὐτογένεθλος,
τίκτων αὐτὸς ἑαυτόν, ἀεὶ νέος, οὐ ποιητός
αὐτὸς ἀληθείης γενέτης, σοφὸς αὐτὸς ἀληθής[120].

« Dieu est immortel, sans vieillissement, inébranlable,
indicible par des pensées secrètes, né de lui-même,
s'étant lui-même engendré, toujours jeune, non créé,
lui qui est une créature véridique, lui qui est sage et vrai. »

Et :

ἀθάνατος δὲ θεὸς πανυπέρτατος αἰθέρι ναίων
ἄφθιτος, ἀστυφέλικτος, ἀΐδιος, αἰὲν ὅμοιος[121].

« Dieu est immortel, le plus haut de tous, habitant l'éther,
incorruptible, inébranlable, éternel, toujours semblable. »

À l'instar du vocabulaire présent dans les oracles théologiques d'Apollon de l'époque, on y trouve, par exemple, la notion de « non-vieillissement » de Dieu (παναγήραος, ἀεὶ νέος), les adjectifs ἀθάνατος, ἀστυφέλικτος, ἄφθιτος comme qualificatifs de la divinité, empruntés à la théologie négative, ou encore l'expression αἰθέρι ναίων.

Sans pouvoir aller plus loin dans l'étude de ce matériel oraculaire méconnu, limitons-nous à signaler que le pseudo-Didyme a relevé

---

[119] Origène, *De la prière*.

[120] Didyme, *De Trinitate* III 2 (*PG* 39 col. 788A). Texte rapproché des oracles de Claros par E. Norden, *Agnotos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig, 1913, p. 231 n. 1.

[121] Didyme, *De Trinitate* III 18 (*PG* 39 col. 888A).

plusieurs points de théologie présentés dans les révélations païennes qui s'accordaient fort bien avec la doctrine chrétienne telle qu'elle était développée à son époque. Les vers divins présentent en effet une divinité suprême, immuable, qui est à la fois père et fils et dont l'esprit, qui procède de lui, insuffle la vie à toutes ses créatures (789C, 792A, 753A) ; ce dieu, qui ne peut se révéler qu'à l'homme dont l'âme est pure (904B), détermine toutes choses (957B).

En cela, dans son usage des oracles païens, l'auteur franchit encore une étape successive par rapport à, quelques décennies plus tôt, Lactance. Dans le *De Trinitate*, le caractère personnel de la divinité ne revêt plus aucune importance, à tel point qu'il a même semblé superflu d'en mentionner l'identité. Le portrait d'un Apollon démonique, sujet aux passions humaines, que brossaient avec verve Eusèbe et Lactance, a laissé la place à une figure sacrée impersonnelle, dont les révélations, dignes d'être lues, révélaient aux païens les principaux fondements du christianisme.

En constituant une véritable anthologie monothéiste, formée d'extraits tirés des philosophes et des poètes grecs ainsi que de prophéties païennes, et notamment d'Apollon, le pseudo-Didyme a donc, dès la fin du IV^e^ siècle, posé les jalons de toute la tradition théosophique postérieure, dont le représentant le plus important est aujourd'hui la *Théosophie*.

3. *La* Théosophie

L'intérêt d'un texte comme la *Théosophie* pour l'histoire de la culture grecque n'est aujourd'hui plus à démontrer. Depuis son édition par H. Erbse, la collection chrétienne de prophéties issues du monde païen a suscité progressivement l'intérêt de chercheurs de plus en plus nombreux. Au cours de cette étude, on a déjà évoqué à maintes reprises l'intérêt documentaire d'une telle collection pour l'histoire des oracles d'Apollon, depuis que l'on sait, grâce aux études de L. Robert, qu'une partie du matériau utilisé par l'auteur de la *Théosophie* doit être rattachée à la production littéraire des sanctuaires apolliniens.

a) *Découverte d'une œuvre chrétienne*

C'est K. Buresch qui publia pour la première fois sous le titre « Oracles des dieux païens » de nombreux extraits d'un ouvrage qui portait jadis le titre de « Θεοσοφία » et que l'on a aujourd'hui l'habitude d'appeler « *Théosophie* de Tübingen ». C'est, en effet, dans la

bibliothèque de l'Université de Tübingen que K.J. Neumann a découvert en 1880 un manuscrit de cette Théosophie (cod. Tubing. Mb 27), copie faite en 1580 d'un manuscrit de Strasbourg qui était l'unique témoin de l'*Épître à Diognète* et qui a brûlé dans l'incendie qui ravagea la bibliothèque strasbourgeoise en 1870[122]. Le manuscrit de Tübingen, qui est aujourd'hui encore le témoin le plus complet de la *Théosophie*, rapporte un *epitome* de la Θεοσοφία réalisé par un compilateur byzantin du VIII[e] siècle. La *Théosophie* a connu quelques autres éditions partielles, notamment celles de K. Mras et d'A. Delatte[123], avant d'être publiée dans son ensemble par H. Erbse en 1941[124].

Jusqu'il y a peu, seuls les philologues classiques et les historiens de la religion grecque s'étaient intéressés à la *Théosophie*, attirés par le vaste matériel païen contenu dans la compilation chrétienne. Ignoré des spécialistes du christianisme ancien, l'ouvrage n'était en aucun cas considéré comme une œuvre appartenant à la littérature chrétienne et, par conséquent, il n'était jamais replacé dans son contexte historique, culturel ou théologique.

Cette faille considérable au sein des études modernes ne cesse à présent de se rétrécir, en grande partie grâce à la nouvelle édition de la *Théosophie* par P.F. Beatrice. Dans son introduction, l'éditeur exprime le désir de dépasser l'état du texte proposé par H. Erbse, qui se limitait à juxtaposer de nombreux fragments livrés par les manuscrits, pour tenter de reconstituer, autant que faire se peut, l'esprit du texte original, tel que l'avait pensé son auteur[125]. Le pro-

---

[122] K.J. Neumann, Über eine den Brief an Diognet enthaltende Tübinger Handschrift Pseudo-Justins, *ZKG* 4 (1880), p. 284–287 ; voir H.I. Marrou, *À Diognète*. Introduction, édition critique, traduction et commentaire par H.I.M., SC n° 33 *bis*, Paris, 1965[2], p. 5–37 ; H.D. Saffrey, Connaissance et inconnaissance de Dieu : Porphyre et la Théosophie de Tübingen, *in Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris, 1990 [= *Histoire des doctrines de l'Antiquité classique*. 14], p. 1–20 ; H. Erbse, *Theosophorum Graecorum Fragmenta*, BT, Stuttgart – Leipzig, 1995, p. ix–x.

[123] K. Mras, Eine neuentdeckte Sibyllen-Theosophie, *W.Stud.* 28 (1906), p. 43–83, qui montre qu'un fragment original de la *Théosophie* à propos des Sibylles a survécu ; A. Delatte, Le déclin de la Légende des VII Sages et les Prophéties théosophiques, *MB* 27 (1923), p. 97–111 ; A. Delatte, Prophéties théosophiques, *in* A. Delatte, *Anecdota atheniensia*. I *Textes grecs inédits relatifs à l'histoire des religions*, Paris – Liège, 1927 [= *Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège*. 36], p. 324–332.

[124] H. Erbse, *Fragmente griechischer Theosophen*, Hambourg, 1941 [= *Hamburger Arbeiten zur Altertumswissenschaft*. 4].

[125] P.F. Beatrice, *Anonymi Monophysitae Theosophia. An Attempt at Reconstruction*, Leyde, 2001 [= *VChr Suppl.* 56], p. xi–xvi.

jet était évidemment extrêmement risqué, puisque, exceptés quatre extraits[126], l'ouvrage, qui était, rappelons-le, le supplément d'un traité en sept livres aujourd'hui perdus *Sur la foi droite* (Περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως)[127], ne nous est parvenu que par l'intermédiaire d'un *epitome* byzantin, dont l'auteur a marqué intentionnellement une distance par rapport à l'original et même exprimé parfois ses divergences d'opinions[128].

Fondant sa réflexion sur la présentation de l'œuvre livrée par un résumé rédigé après 692, que l'éditeur italien a publié en exergue du texte de la *Théosophie*, P.F. Beatrice a organisé les différents extraits issus de l'ouvrage intitulé Θεοσοφία comme suit :

- la préface (τὸ προοίμιον), où l'auteur avait expliqué le plan général de son œuvre ;
- le livre I, constitué des « oracles des dieux grecs » (χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν) ;
- le livre II, comprenant les « théologies des sages grecs et égyptiens » (θεολογίαι τῶν παρ' Ἕλλησι καὶ Αἰγυπτίοις σοφῶν) ;
- le livre III, réservé aux *Oracles Sibyllins* ;
- le livre IV, dans lequel étaient consignées des citations du *Livre d'Hystaspe* (χρήσεις Ὑστάσπου) ;
- et, pour clore, une chronique universelle et millénariste, qui s'étend d'Adam au règne de l'empereur Zénon.

La majorité des spécialistes depuis K. Buresch situent la composition de la *Théosophie* à Alexandrie, notamment en raison de la pré-

---

[126] K. Mras, Eine neuentdeckte Sibyllentheosophie, *WS* 28 (1906), p. 43–83 = *Théosophie* III F A (Beatrice) ; *Théosophie* IIIB (Beatrice) (voir P.F. Beatrice, Das Orakel von Baalbek und die sogenannte Sibyllentheosophie, *RQ* 92 (1997), p. 177–189) ; *Théosophie* IV et la Chronique.

[127] Voir A.D. Nock, Oracles théologiques, *REA* 30 (1928), p. 280–290 (repris dans Id., *Essays on Religion and the Ancient World*. I, Oxford, 1972, p. 160–168) ; T.L. Robinson, *Theological Oracles*, p. 4–9 ; T. Sardella, Oracolo pagano e rivelazione cristiana nella *Theosophia* di Tubinga, *in* C. Giuffrida et M. Mazza (éd.), *Le trasformazioni della cultura nella Tarda Antichità*. II, Rome, 1985, p. 545–573 ; H.-D. Saffrey, Connaissance et inconnaissance de Dieu : Porphyre et la *Théosophie* de Tübingen, *in Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*. I, Paris, 1990 [= *Histoire des doctrines de l'Antiquité classique*. 14], p. 1–20 ; P.F. Beatrice, *Anonymi Monophysitae Theosophia. An Attempt at Reconstruction*, Leyde, 2001 [= *VChr Suppl.* 56], p. xvi–xvii. En revanche, pour P. Athanassiadi (*Damascius. The Philosophical History*. Edited and translated by A.P., Athènes, 1999, p. 353), « Θεοσοφία » était le titre de l'ensemble des onze livres.

[128] Voir K. Mras, Eine neuentdeckte Sibyllentheosophie, *WS* 28 (1906), p. 43–83 ; P.F. Beatrice, *Anonymi Monophysitae Theosophia. An Attempt at Reconstruction*, Leyde, 2001 [= *VChr Suppl.* 56], p. xi–xvi.

sence de citations bibliques provenant de la recension alexandrine de la Septante[129]. P. Athanassiadi suggère de replacer plus précisément la rédaction de la *Théosophie*, entre 474 et 491, dans le cadre de la vive polémique qui animait le milieu alexandrin, notamment au sein de l'école d'Horapollon[130].

Quant à P.F. Beatrice, ses nombreuses études sur l'environnement culturel et théologique duquel est issue la *Théosophie* l'ont mené à préciser la date de sa rédaction, qu'il situe entre 496 et 503, et plus précisément en 502/503, et à inclure le texte dans un courant millénariste et monophysite[131]. À partir de ces conclusions, P.F. Beatrice propose, en pure hypothèse de travail, de rapprocher l'auteur de la *Théosophie* de Sévère de Sozopolis, patriarche monophysite d'Antioche de 512 à 518, qui étudia le grec et le latin plusieurs années à Alexandrie et dont la connaissance du paganisme, le milieu religieux et les citations des Écritures correspondent somme toute fort bien aux orientations chrétiennes de celui qui rédigea, au début du VI^e^ siècle, le Περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως suivi de la *Théosophie*[132]. Cette attribution n'a cependant pas récolté l'approbation des spécialistes[133].

---

[129] K. Buresch, *Klaros* p. 91 ; H. Erbse, *Fragmente griechischer Theosophien*, Hambourg, 1941 [= *Hamburger Arbeiten zur Altertumswissenschaft*. 4], p. 1–3 ; Id., *Theosophorum Graecorum Fragmenta*, BT, Stuttgart – Leipzig, 1995. p. xiii–xiv ; suivis par T. Sardella, Oracolo pagano e rivelazione cristiana nella *Theosophia* di Tubinga, *in* C. Giuffrida et M. Mazza (éd.), *Le trasformazioni della cultura nella Tarda Antichità*. II, Rome, 1985, p. 545–573 (p. 545–549) ; S. Pricoco, Un oracolo di Apollo sull'anima (Lact. inst. 7, 13, 6), *in Hestíasis. Studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone*, Messine, 1988 [= *Studi tardoantichi*. 5], p. 173–201 (p. 200–201) ; Id., L'oracolo teologico, *in* A. Garzya (éd.), *Metodologie della ricerca sulla tarda antichità. Atti del primo convegno dell'Associazione di studi tardoantichi*, Naples, 1989, p. 267–285 (p. 285) ; C. Mango, The Conversion of the Parthenon into a Church : the Tübingen Theosophy, *DeltChAE* 18 (1995), p. 201–203.

[130] P. Athanassiadi, *Damascius. The Philosophical History*. Edited and translated by A.P., Athènes, 1999, p. 353–356 ; Ead., The Chaldean Oracles : Theology and Theurgy, *in* P. Athanassiadi et M. Frede (éd.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999, p. 149–183 (p. 179).

[131] P.F. Beatrice, Das Orakel von Baalbek und die sogenannte Sibyllentheosophie, *RQ* 92 (1997), p. 177–189 ; Id., Monophysite Christology in an Oracle of Apollo, *IJCT* 4 (1997–1998), p. 3–22 (p. 15–16) ; Id., *Anonymi Monophysitae Theosophia. An Attempt at Reconstruction*, Leyde, 2001 [= *VChr Suppl.* 56], p. xxxiv–xlii, lix.

[132] P.F. Beatrice, Traditions apocryphes dans la *Théosophie de Tübingen*, *Apocrypha* 7 (1996), p. 109–122 ; Id., Monophysite Christology in an Oracle of Apollo, *IJCT* 4 (1997–1998), p. 3–22 (p. 16–21) ; Id., *Anonymi Monophysitae Theosophia. An Attempt at Reconstruction*, Leyde, 2001 [= *VChr Suppl.* 56], p. xlii–l.

[133] Voir F. Alpi et A. Le Boulluec, La reconstruction de la *Théosophie* anonyme proposée par Pier Franco Beatrice. Note critique, *Apocrypha* 15 (2004) (à paraître).

S'il reste donc encore bien des doutes et des divergences d'opinions sur l'origine précise de la *Théosophie*, l'ouvrage a désormais retrouvé une place dans l'histoire culturelle et religieuse chrétienne et n'est plus envisagé de façon réductrice comme une longue liste de citations d'oracles, de poètes et de philosophes grecs.

b) *Rôle des témoignages païens*

Le projet de la *Théosophie* s'inscrit dans l'évolution de la tradition apologétique établie auparavant par Lactance, Didyme et Cyrille. Aussi le résumé rappelle-t-il l'intention de l'auteur de montrer que les oracles, les sages grecs et égyptiens, ainsi que les Sibylles, sont en accord avec les Saintes Écritures, en ce qui concerne la nature de Dieu, cause de devenir de toutes choses, ainsi que la Sainte Trinité (δεικνὺς τούς τε χρησμοὺς τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν καὶ τὰς λεγομένας θεολογίας τῶν παρ' Ἕλλησι καὶ Αἰγυπτίοις σοφῶν, ἔτι δὲ καὶ τῶν Σιβυλλῶν ἐκείνων ⟨τοὺς χρησμοὺς⟩ τῷ σκοπῷ τῆς θείας γραφῆς συνάδοντας καὶ ποτὲ μὲν τὸ πάντων αἴτιον καὶ πρωτοστατοῦν, ποτὲ δὲ τὴν ἐν μιᾷ θεότητι παναγίαν τριάδα δηλοῦντας)[134].

Tout en considérant les divinités du paganisme comme de faux dieux[135], l'auteur invite son lecteur à ne pas rejeter pour autant les témoignages des sages grecs à propos de Dieu (οὐ δεῖ ἀποβάλλειν τὰς τῶν σοφῶν ἀνδρῶν Ἑλλήνων περὶ τοῦ θεοῦ μαρτυρίας[136]) et il exploite, de façon systématique et intensive, l'idée selon laquelle il existe une réelle harmonie (συμφωνία) entre la révélation chrétienne et la sagesse religieuse et philosophique des Grecs, des Égyptiens et des Perses.

S'inspirant très vraisemblablement de traités comme le *De Trinitate* et le *Contre Julien* de Cyrille[137], l'auteur de la *Théosophie* a eu recours de la sorte à l'autorité de nombreux textes païens, qu'il compare à des citations de l'Ancien et du Nouveau Testament, afin de souligner la vérité exprimée par ceux-ci et de mettre en lumière la continuité de la révélation de la sagesse, transmise aux païens pour annoncer le christianisme[138].

---

[134] *Theosophiae Epitome* 1 (Beatrice) = § 1 (Erbse).

[135] *Théosophie* I 37 = § 41 (Erbse) (Cat. 104) : ἕκαστος τῶν νόθων θεῶν. Voir ci-dessous.

[136] *Théosophie*, *Préface* 2 (Beatrice) = § 7 (Erbse).

[137] P.F. Beatrice, *Anonymi Monophysitae Theosophia. An Attempt at Reconstruction*, Leyde, 2001 [= *VChr Suppl.* 56], p. xxii–xxiii, xliii.

[138] Voir T. Sardella, Oracolo pagano e rivelazione cristiana nella *Theosophia* di

c) *Oracles d'Apollon païens et productions chrétiennes*

Dans le cadre du livre I consacré aux oracles des dieux païens, l'auteur de la *Théosophie* a rassemblé une vaste collection de prophéties païennes, attribuées en grande majorité à Apollon, au sein de laquelle on peut également lire quelques oracles attribués à Sarapis : I 22 (Beatrice) = § 25 (Erbse) ; à Hermès : I 28, 29 (Beatrice) = § 31, 32 (Erbse) ; à Artémis I 52 (Beatrice) = § 51 (Erbse) ; ainsi que cinq oracles provenant d'Égypte : I 41–45 (Beatrice) = § 45–49 (Erbse). Le livre I de la *Théosophie* rapporte vingt-deux oracles attribués explicitement à Apollon[139].

Oracles d'Apollon païens

Comme on a tenté de le montrer à plusieurs reprises, la majorité des textes attribués à Apollon peuvent être, tout comme les oracles cités par Porphyre et peut-être ceux cités par le pseudo-Didyme, rattachés à la production littéraire des sanctuaires de Claros et de Didymes[140].

Les vues théologiques de ces authentiques oracles apolliniens présentaient certains recoupements avec la conception du divin des chrétiens et ils ont été, pour cette raison, réinvestis d'une charge nouvelle par l'auteur de la *Théosophie*, qui a tenté d'en démontrer l'inspiration chrétienne.

Il est généralement établi que la *Philosophie tirée des oracles* de Porphyre a constitué une des sources principales pour les oracles païens du Livre I de la *Théosophie*[141], dont l'auteur connaît et cite Porphyre en

---

Tubinga, *in* C. Giuffrida et M. Mazza (éd.), *Le trasformazioni della cultura nella Tarda Antichità*. II, Rome, 1985, p. 545–573 ; P.F. Beatrice, Pagan Wisdom and Christian Theology According to the *Tübingen Theosophy*, *JECT* 3,4 (1995), p. 403–418 ; Id., *Anonymi Monophysitae Theosophia. An Attempt at Reconstruction*, Leyde, 2001 [= *VChr Suppl.* 56], p. xx–xxv.

[139] *Théosophie* 1, 2, 5, 16, 18, 19, 20, 21, 23, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 53, 54–55 (Beatrice) = respectivement §§ 12, 13, 16, 19, 21, 22, 23, 24, 26, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 52, 53–54 (Erbse).

[140] *Théosophie* I 1, 2, 16, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 26, 27, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40 (Beatrice) = respectivement §§ 12, 13, 19, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44 (Erbse).

[141] Voir A.D. Nock, Oracles théologiques, *REA* 30 (1928), p. 280–290 (p. 281) ; H. Lewy, *Chaldaeans Oracles*, p. 3–38 ; P. Hadot, Citations de Porphyre chez Augustin (à propos d'un ouvrage récent), *REAug* 6 (1960), p. 205–244 (p. 209) ; R. Goulet, L'oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin*, *in PVP* I, 1982, p. 371–412 (p. 378) ; P.F. Beatrice, *Anonymi Monophysitae Theosophia. An Attempt at Reconstruction*, Leyde, 2001 [= *VChr Suppl.* 56], p. xxvi–xvii.

plusieurs endroits[142]. Ajoutant un argument en faveur de cette proposition, H. Lewy a fait remarquer que le commentaire qui suit l'oracle de Théophile, conservé par la compilation chrétienne en *Théosophie* I 3 (Beatrice) = § 14 (Erbse), est similaire en bien des points aux autres commentaires porphyriens d'oracles, et surtout à celui de l'oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin* ; il est selon lui très probable qu'il soit du philosophe lui-même[143].

Pourtant, rappelons qu'aucun élément précis ne permet d'affirmer que la collection chrétienne a utilisé des oracles de la *Philosophie tirée des oracles*, si ce n'est les deux extraits que la *Théosophie* attribue explicitement au traité du philosophe de Tyr[144]. Les références précises à l'ouvrage de Porphyre poussent même à penser qu'au contraire, l'auteur de la *Théosophie* ne considérait pas que les autres oracles provenaient également de la *Philosophie tirée des oracles*. Mais l'état tardif et condensé du texte que nous pouvons lire ne permet toutefois guère de se prononcer définitivement sur ce point.

Par ailleurs, P.F. Beatrice propose de voir dans la compilation chrétienne une réponse à l'attaque portée par Porphyre aux chrétiens dans la *Philosophie tirée des oracles*. Dans cette optique, le titre même de la *Théosophie* aurait été choisi en référence au terme θεοσοφία, introduit par Porphyre pour montrer que la sagesse divine et la philosophie avaient été livrées aux païens par le biais des révélations des oracles (voir *supra*). Adoptant ce titre polémique pour son anthologie d'oracles et d'extraits des philosophes, l'auteur chrétien aurait répliqué en montrant comment les païens avaient eux aussi été instruits de la vérité de Dieu et comment seule la révélation chrétienne transmise par les Écritures venait véritablement accomplir la théosophie[145].

---

[142] *Théosophie* I 24 ; I 27 = respectivement §§ 27, 30, *Thesauri minores* v_3 (Erbse) = Porphyre F 325, 325a, 221 (Smith) ; *Théosophie* II 13, II 14, II 25, II 38 (Beatrice) = respectivement §§ 65, 66, 85 (Erbse) ; *Théosophie Chronicon* 4, 4 (Beatrice) = Porphyre F 200 (Smith).

[143] Voir Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 10 n. 26, p. 16 n. 41, p. 17–20, p. 26 n. 68; p. 29 n. 76 ; suivi par P. Hadot, Citations de Porphyre chez Augustin (à propos d'un ouvrage récent), *REAug* 6 (1960), p. 205–244 (p. 237–238) ; Id., *Porphyre et Victorinus* I, Paris, Études Augustiniennes, 1968, p. 181 n. 1, 394 n. 1 ; R. Goulet, L'oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin*, *in PVP* I, 1982, p. 371–412 (p. 376 n. 5) ; M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, 2002 [= *Histoire des doctrines de l'Antiquité classique*. 27], p. 258–259.

[144] Porphyre F 325 (Smith) = *Théosophie* I 24 (Beatrice) = § 27 (Erbse) (Cat. 95) et F 325a (Smith) = *Théosophie* I 27 (Beatrice) = § 30 (Erbse) (Cat. 96).

[145] P.F. Beatrice, Pagan Wisdom and Christian Theology According to the *Tübingen*

Même s'il est effectivement probable que l'auteur de la *Théosophie* réponde aux attaques de Porphyre en récupérant à son propre compte les prophéties des dieux païens, il n'est pas nécessaire de faire de la *Philosophie tirée des oracles* la source principale du livre I de la *Théosophie*. En effet, on sait qu'à partir de l'époque de Porphyre, circulaient plusieurs anthologies différentes de prophéties païennes, comme, par exemple, celle utilisée par Didyme ou encore la collection « Χρησμῳδίαι Ἑλληνικαί », dont seul le titre a été conservé[146]. Ces recueils d'oracles, qu'ils dérivent ou non de l'ouvrage porphyrien, pouvaient fournir aux auteurs chrétiens un vaste matériel oraculaire.

Un oracle au centre des débats christologiques

À côté des oracles issus du monde païen, on sait depuis P. Batiffol[147] que l'origine d'autres extraits apolliniens de la *Théosophie*, utilisés au sein du même projet apologétique, doit, au contraire, être imputée à une plume chrétienne. Tout comme les *Oracles Sibyllins*, ces oracles pseudépigraphiques ont été rédigés par des auteurs chrétiens qui plaçaient leur production littéraire sous l'autorité d'une grande figure de révélation païenne[148].

Mais, comme on l'a déjà souligné, il est souvent peu aisé de différencier les productions chrétiennes, qui se présentent comme de véritables paroles apolliniennes et qui imitent scrupuleusement le mètre et le vocabulaire des oracles d'Apollon, des oracles authentiques, provenant du monde païen. De même que P.F. Beatrice prône l'authenticité des oracles trouvés en Égypte selon l'auteur de la

---

Theosophy, *JECT* 3 (1995), p. 403–418 (p. 413–416) ; Id., *Anonymi Monophysitae Theosophia. An Attempt at Reconstruction*, Leyde, 2001 [= *VChr Suppl.* 56], p. xxv–xxx.

[146] Voir E. Bratke, *Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden*. Herausgegeben von E.B., Leipzig, 1889 [= *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur*. IV 3], p. 139–217 ; P.F. Beatrice, *Anonymi Monophysitae Theosophia. An Attempt at Reconstruction*, Leyde, 2001 [= *VChr Suppl.* 56], p. xxii.

[147] Voir P. Batiffol, Oracula Hellenica, *Rbi* 13 (1916), p. 177–199 (p. 196–199), qui fut le premier à attirer l'attention sur ces faux oracles païens d'origine chrétienne.

[148] Sur ce phénomène, voir G. Bardy, Faux et fraudes littéraires dans l'antiquité chrétienne, *RHistEccl* 32 (1936), p. 5–23 et 275–302 ; J. Sint, *Pseudonymität im Altertum. Ihre Formen und ihre Gründe*, Innsbruck, 1960 [= *Commentationes Aenipontanae*. 15] ; W. Speyer, *Die literarische Fälschung im Heidnischen und Christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung*, Munich, 1971 [= *Handbuch der Altertumswissenschaft*. 1, 2] ; P.T.R. Gray, Forgery as an Instrument of Progress : Reconstructing the Theological Tradition in the Sixth Century, *ByzZ* 81 (1988), p. 284–289 ; P.F. Beatrice, Forgery, propaganda and power in christian Antiquity. Some methodological remarks, *in* Aa.Vv., *Alvarium. Festschrift für Chr. Gnilka*, Münster, 2002 [= *JbAC. Erg.* 33], p. 39–51.

Théosophie[149], on a proposé ci-dessus que certains oracles d'Apollon, considérés comme des fausses prophéties chrétiennes depuis P. Batiffol, étaient vraisemblablement d'authentiques oracles issus du monde païen (voir *supra*). C'est donc avec la plus grande prudence qu'il convient de décréter l'origine chrétienne d'un oracle apollinien[150].

On peut à tout le moins être assuré de la provenance chrétienne de plusieurs oracles de la *Théosophie* dans lesquels Apollon prédit lui-même la défaite du paganisme et la victoire du christianisme. Il s'agit des oracles rapportés en *Théosophie* I 5, 6, 15, 54–55 (Beatrice) = respectivement §§ 16, 17, 18, 53–54 (Erbse) et qui seront envisagés ci-dessous. Dans l'un d'entre eux, publié en I 5 par P.F. Beatrice, Apollon commence par annoncer sa propre défaite (v. 1–11). La deuxième partie de cet oracle prétendument apollinien (v. 12–29) constitue un véritable traité de christologie, dans lequel on a fait du dieu païen un prophète visionnaire de certains dogmes chrétiens en ces termes :

> καὶ ὁ παθὼν θεός ἐστιν ἀλλ' οὐ θεότης πάθεν αὐτή.
> ἄμφω γὰρ βροτὸς ἦεν ὁμῶς καὶ ἄμβροτος αὐτός,
> ἀθάνατος θνητός τε, θεοῦ λόγος, ἀνδρομέη σάρξ,
> οὐ μεταμειβομένων οὔτ' ἐς χύσιν ἄμφω ἰόντων
> οὔθ' ἑκὰς ἀλλήλων· αὐτὸς θεὸς ἠδὲ καὶ ἀνήρ,
> πάντα φέρων παρὰ πατρὸς ἔχων δέ τε μητρὸς ἅπαντα
> ἀθανάτου παρὰ πατρός, ἔχων φυσίζοον ἀλκὴν
> μητρὸς δ' ἐκ θνητῆς σταυρὸν τάφον ὕβριν ἀνίην
> πάντα θ' ἅμ' εἰσορόων τε καὶ ἀμφιθέων καὶ ἀκούων.
> Τοῦ καὶ ἀπὸ βλεφάρων ποτ' ἐχεύατο δάκρυα θερμά,
> εὖτέ μιν ἀγγελίη λυγρὴ μόλεν οἷο φίλοιο.
> αὐτὸς καὶ θρήνων πρόφασιν λῦσεν, ἐκ τοῦ Ἄιδου
> ἀνέρα τὸν θρήνησε παλίσσυτον ἐς φάος ἕλκων·
> ὡς βροτὸς ἐθρήνησε καὶ ὡς θεὸς ἐξεσάωσεν.
> πέντε τε χιλιάδας πυρῶν ἐκ πέντ' ἐκόρεσσεν
> οὔρεσιν ἐν ταναοῖσι· τὸ γὰρ θέλεν ἄμβροτος ἀλκή.
> Χριστὸς ἐμὸς θεός ἐστιν, ὃς ἐν ξύλῳ ἐξετανύσθη
> ὃς θάνεν, ὃς τάφον ἦλθεν, ὃς ἐκ τάφου ἐς πόλον ὦρτο[151].

---

[149] P.F. Beatrice, *Anonymi Monophysitae Theosophia. An Attempt at Reconstruction*, Leyde, 2001 [= *VChr Suppl.* 56], p. xxviii ; Id., The word « Homoousios » from Hellenism to Christianity, *ChHist* 71 (2002), p. 243–272 (p. 260–264).

[150] P.F. Beatrice, *Anonymi Monophysitae Theosophia. An Attempt at Reconstruction*, Leyde, 2001 [= *VChr Suppl.* 56], p. xxviii : « This is a highly questionable issue, and in this field there is still a lot of work to be done ».

[151] *Théosophie* I 5 (Beatrice) v. 12–29 = *Corpus mineurs* p_8 (Erbse) v. 9–26 (Cat. 87).

> « Et celui qui a souffert est Dieu mais la divinité elle-même n'a pas souffert. Car celui-ci est les deux, mortel et immortel, en même temps éternel et sujet à la mort, Verbe de Dieu, chair humaine, aucun des deux n'ont été altérés, ni ne se sont mélangés, ni n'existent séparés l'un de l'autre. Dieu lui-même et aussi homme, recevant toutes choses du Père et possédant tout à la fois de sa mère, d'une part ayant du Père immortel la force dispensatrice de vie et d'autre part de sa mère mortelle la croix, le tombeau, l'outrage, le chagrin, il surveille, entoure et entend en même temps toutes choses. Un jour de chaudes larmes coulèrent de ses paupières, lorsqu'arriva la triste nouvelle venant de son ami. Il délivra aussi la cause des lamentations, ramenant de l'Hadès vers la lumière l'homme dont il avait déploré la mort, en tant que mortel il se lamenta, en tant que dieu il sauva. À partir de cinq pains il rassasia cinq mille hommes dans les vastes montagnes : car telle était la volonté de sa force immortelle. »

L'oracle, placé dans la bouche d'Apollon par un auteur indubitablement chrétien, s'étend longuement sur les deux natures du Christ, humaine et divine, qui doivent être considérées comme distinctes, mais non séparées[152]. Ensuite, le texte évoque successivement la souffrance du Christ, ses miracles, la résurrection de sa chair et son ascension au ciel.

La place de cette partie d'oracle au sein de la *Théosophie* pose, encore aujourd'hui, de multiples problèmes d'interprétation. En effet, comme auparavant avant lui G. Wolff, H. Erbse a reproduit au § 16 de son édition, une version courte de ce texte, composée de neuf vers, telle que la rapporte le manuscrit de Tübingen (cod. Tub. Mb 27)[153] ; or, dans un manuscrit vénitien plus ancien (Cod. Marc. Gr. 573, X^{e} siècle), la version courte du manuscrit de Tübingen est suivie du groupe de dix-huit vers reproduit ci-dessus, formant ainsi un seul et même oracle, long de vingt-neuf vers.

N'ayant pas connaissance du manuscrit de Venise, H. Erbse n'a pas inclus la version longue de l'oracle dans la *Théosophie*, dans laquelle il a publié seulement les neuf premiers vers du texte. Il a reproduit le texte intégral dans le *thesaurus minor* π_8, ainsi que la deuxième

---

[152] Sur les débats christologiques de cette époque, on consultera A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*. II. *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604)*. 1. *Reception and contradiction. The development of the discussion about Chalcedon from 451 to the beginning of the reign of Justinian*, Londres – Oxford, 1985.

[153] G. Wolff, *De philosophia*, p. 234 ; H. Erbse, *Theosophorum Graecorum Fragmenta*, BT, Stuttgart – Leipzig, 1995, p. xv, 11.

partie en χ_{13}. Pour l'éditeur allemand, cette version longue de l'oracle, qui reflète la christologie développée par Cyrille d'Alexandrie, est postérieure à la *Théosophie* et il en conclut que la deuxième partie de l'oracle devait avoir été rédigée après 519, lorsque Justinien a fait de cette « théologie chalcédonico-cyrillienne » l'un des fondements de sa politique[154].

Pour E. Klostermann et E. Seeberg[155], la formulation de la doctrine des deux natures du Christ exprimée dans la deuxième partie de l'oracle apollinien renvoie également aux vues christologiques développées dans les débats post-chalcédoniens. Selon B.E. Daley, la version longue du texte, issue d'un florilège de tendance néo-chalcédonienne, a été composée dans le sillage de la crise de 511 et avait pour but de montrer l'accord des enseignements de Cyrille avec la définition du dogme chrétien du Concile de Chalcédoine[156].

S'opposant à ces considérations, P.F. Beatrice a expliqué que, si l'oracle, tel que le présente le manuscrit de Venise, est bel et bien réutilisé dans une anthologie néo-chalcédonienne, il doit tout de même son origine à un théologien monophysite. Selon le spécialiste italien, il faut voir dans la version longue de l'oracle une réponse directe à l'oracle d'Apollon sur la juste condamnation et la mort violente du Christ[157]. Le faux oracle, dont le but était de montrer la victoire définitive du christianisme, a, selon lui, été rédigé peu avant 496 et devait déjà se retrouver sous cette forme dans la *Théosophie*[158].

Sans rentrer dans le débat délicat qui divise encore les savants, on voit que les auteurs chrétiens, que ce soit celui de la *Théosophie* ou

---

[154] H. Erbse, *Fragmente griechischer Theosophien*, Hambourg, 1941 [= *Hamburger Arbeiten zur Altertumswissenschaft.* 4], p. 146 ; suivi par A.-J. Festugière, *rec.* « H. Erbse, Fragmente griechischer Theosophien », *REG* 55 (1942), p. 379–381.

[155] E. Klostermann et E. Seeberg, Die Apologie der heiligen Katharina, *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft* 1/2 (1924), p. 31–87 (p. 50–56). Voir aussi G. Dagron, *Constantinople imaginaire: Étude sur le recueil des Patria*, Paris, 1984 [= *Bibliothèque byzantine. Études.* 8], p. 102 n. 13 selon lequel l'inspiration de l'oracle est également chalcédonienne.

[156] B.E. Daley, Apollo as a Chalcedonian : A New Fragment of a Controversial Work from Early Sixth-Century Constantinople, *Traditio* 50 (1995), p. 31–54 (p. 41–47, stemma p. 50).

[157] Lactance, *Institutions divines* IV 13, 11 (Cat. 78). Cet oracle est parallèle à celui d'Hécate cité par Augustin et Eusèbe dans lequel Apollon déniait la nature divine du Christ (F 345 Smith).

[158] P.F. Beatrice, Monophysite Christology in an Oracle of Apollo, *IJCT* 4, 1 (1997), p. 3–22 (p. 7–13) ; Id., *Anonymi Monophysitae Theosophia. An Attempt at Reconstruction*, Leyde, 2001 [= *VChr Suppl.* 56], p. xxxvii, 10–12.

un autre quelques années plus tard, ont inséré dans leur traité parmi les oracles païens un oracle dont le contenu reflétait les débats contemporains en matière de christologie.

d) *Recours aux oracles apolliniens*

Comprendre les modalités selon lesquelles l'auteur de la *Théosophie* a eu recours aux oracles d'Apollon est une tâche aussi difficile que malaisée : en effet, le résumé byzantin, tel qu'il nous est parvenu, a subi au cours des siècles des réutilisations multiples et variées, par des auteurs qui n'agréaient pas toujours aux vues développées dans l'ouvrage original. On tentera malgré tout d'envisager les critères selon lesquels l'auteur a pu intégrer les oracles apolliniens dans son ouvrage et d'analyser, dans la mesure du possible, les phrases introductives des oracles, les variantes textuelles choisies par l'auteur ainsi que les rares commentaires que nous pouvons encore lire aujourd'hui.

Il faut noter au préalable que, dans son traitement des oracles apolliniens, l'auteur de la *Théosophie* n'a pas fait de distinction entre les natures et origines diverses du matériel oraculaire utilisé, mais qu'il s'est référé aux productions chrétiennes indûment imputées à Apollon au même titre qu'aux authentiques prophéties du dieu.

Critères de réutilisation

Il convient dans un premier temps d'envisager les critères selon lesquels l'auteur de la *Théosophie* a choisi d'inclure les oracles apolliniens dans son appendice rédigé dans l'intention de dévoiler l'harmonie entre la sagesse païenne et le dogme chrétien. À l'évidence, cette question ne mérite pas d'être posée pour les extraits d'origine chrétienne. Il va de soi que l'auteur n'a eu aucun mal à démontrer la concordance entre la religion chrétienne et le faux oracle apollinien, qui parlait du Christ selon les doctrines christologiques de l'époque.

Quant aux oracles issus du monde païen, l'auteur de la *Théosophie* semble les avoir choisis essentiellement parce qu'il y trouvait l'expression d'une théologie païenne hénothéiste. De cette manière, les extraits cités en *Théosophie* I 1, 2, 4, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 27, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 40 (Beatrice), qui développaient l'idée d'une divinité suprême inaccessible en des termes communs à plusieurs systèmes religieux, pouvaient facilement être interprétés à l'aune de la théologie chrétienne. On a en effet vu ci-dessus que ces prophéties d'Apollon, qui utilisent la théologie négative pour décrire dieu, dépei-

gnaient un dieu universel, inengendré, inaccessible, maître de l'univers et dont le mystère ne se dévoile qu'à l'homme initié.

Dans certains de ces oracles, Apollon décrit les dieux païens au service du dieu premier, détail qui fut évidemment accueilli avec enthousiasme par l'auteur de la *Théosophie* : μικρὰ δὲ θεοῦ μερὶς ἄγγελοι ἡμεῖς (I 2, v. 16 (Cat. 85) : « nous, les anges, ne sommes qu'une petite partie de dieu ») ; πειθόμενοι πατρὸς ἡμετέρου πολυαρκέσι βουλαῖς (I 31, v. 4 (Cat. 98) : « (nous), obéissant aux conseils abondants de notre père ») ; καὶ μακάρων σύμπας στρατὸς ἄπλετος ἀμφὶ μέγιστον | πρῶτον ὁμοῦ μάλα πάντες ἀολλέες ἑστηῶτες | διζόμεθ', ὡς κόσμοιο θεμείλιον αὐξήσωμεν (I 33, v. 4–6 (Cat. 100) : « des bienheureux toute l'armée terrible, autour du plus grand et du premier, nous tous ensemble réunis et debout, nous cherchons à fortifier le fondement du monde » Trad. P. Batiffol).

Dans l'oracle cité en I 37, Apollon explique comment la divinité suprême a réparti les honneurs entre chaque divinité :

> ἀθανάτοισι ἅπασιν ἔχειν διενείματο τιμὰς
> ὑψιμέδων γενέτης· Φοίβῳ μαντηγόρον ὀμφὴν
> καὶ Δηοῖ καρποὺς καὶ Παλλάδι πῖαρ ἐλαίης
> καὶ Βάκχῳ γλευκηρὸν ἀναξέον ἄνθος ὀπώρης
> παρθενίου τε γάμοιο νεοζυγέων θ' ὑμεναίων
> κοιρανέειν φιλότητος ἀμωμήτῃ γ' Ἀφροδίτῃ[159].
>
> « Le père qui domine dans le ciel a réparti les honneurs
> entre tous les immortels : à Phoibos la vaticination des oracles ;
> à Déô, les fruits ; à Pallas la graisse de l'huile ;
> à Bacchos, le moût chaleureux fleur de l'automne et
> à l'irréprochable Aphrodite, de présider à l'amour dans le mariage des
> vierges et les jeunes hyménées. »

On conçoit avec peine en quoi l'auteur chrétien a vu l'annonce d'un dogme chrétien dans cet oracle, livré sans commentaire chrétien, d'autant plus qu'une prophétie apollinienne similaire, contenant également des prescriptions rituelles relatives au culte à rendre à différentes divinités, a été utilisée par Eusèbe pour fustiger les pratiques religieuses païennes et dénoncer les défauts abominables de ces prétendus dieux[160]. La mention au deuxième vers de « celui qui engendre et qui domine dans le ciel » (ὑψιμέδων γενέτης) a pu suffire à l'auteur

[159] *Théosophie* I 37 (Beatrice) = § 41 (Erbse) (Cat. 104).
[160] Eusèbe, *Préparation évangélique* V 7, 5 (Cat. 74). Voir ci-dessus.

pour justifier la réutilisation de l'extrait apollinien au sein de l'ouvrage chrétien.

D'autres oracles, rapportés en I 15, 19, 20, 21, 30, 35, 36 (Beatrice), présentent Zeus comme la divinité suprême, comme un dieu omniscient et dispensateur de vie (I 19 (Cat. 91) : πανδερκέος ; I 20 (Cat. 92) : βιοδώτορος ; I 21 (Cat. 93) : ζωοδότου). Aucun commentaire à ces oracles sur Zeus n'a été conservé ; on peut tout de même formuler l'hypothèse selon laquelle l'auteur de la *Théosophie* a cherché à montrer aux païens que celui qu'ils nommaient Zeus devait être assimilé au Dieu tout puissant et créateur des chrétiens.

Il est également intéressant de noter que l'auteur de la *Théosophie* a repris des oracles que les auteurs païens avaient, avant lui, utilisés dans leur lutte contre le christianisme. On a vu ci-dessus que la *Théosophie* avait intégré au minimum trois oracles provenant de la *Philosophie tirée des oracles*.

Par ailleurs, l'oracle cité en *Théosophie* I 40 (Beatrice) = § 44 (Erbse) (Cat. 107), dont on ignore la provenance, fut probablement utilisé par les païens dans leur opposition au christianisme :

> Ἰσόθεον δίζῃ γέρας εὑρέμεν· οὔ σοι ἐφικτόν.
> Αἰγύπτου τόδε μοῦνος ἔλεν γέρας αἰνετὸς Ἑρμῆς,
> Ἑβραίων Μωσῆς καὶ Μαζακέων σοφὸς ἀνήρ,
> ὅν ποτε δὴ χθών θρέψεν ἀριγνώτοιο Τυήνης·
> θνητοῖς γὰρ χαλεπὸν φύσιν ἄμβροτον ὀφθαλμοῖσιν
> εἰσιδέειν, ἢν μή τις ἔχῃ σύνθημα θέειον.
>
> « Hésite à chercher un privilège égal aux dieux, cela ne t'est pas permis.
> Seul le célèbre Hermès d'Égypte a reçu ce privilège,
> le Moïse des Hébreux et l'homme sage des habitants de Mazaka,
> que la terre de la glorieuse Tyane a jadis nourri :
> en effet, il est difficile pour les yeux des mortels de contempler la nature immortelle,
> à moins que cette personne ne reçoive un signe divin. »

Dans cette révélation, Apollon réunit Moïse, Hermès Trismégiste et Apollonius de Tyane, considérés tous trois comme des personnages sacrés ayant reçu le privilège de s'approcher de la divinité.

Certains éléments de l'oracle permettent de supposer que le texte aurait pu jouer un rôle dans le débat antichrétien, en trouvant, par exemple, une place de choix dans le programme de restauration du

paganisme de l'empereur Julien. Les théories politiques de Julien sur les dieux ethnarques et sa volonté de relier Moïse aux divinités païennes[161] auraient dès lors pu trouver une légitimation divine dans l'oracle apollinien qui parlait du « Moïse des Hébreux », vénéré au même titre qu'Hermès chez les Égyptiens et qu'Apollonius chez les Cappadociens.

Dans ce cas, la seule référence du dieu païen à Moïse a pu être jugée satisfaisante pour expliquer le remploi au sein de la *Théosophie* des vers d'Apollon : en milieu chrétien, la reprise de ce texte, avancé par les païens contre la prétention d'universalité des chrétiens, permettait de réaffirmer l'antériorité de Moïse et même éventuellement de rappeler l'ampleur du larcin des Grecs. Puisque Apollon vénérait Moïse à l'égal d'Hermès et d'Apollonius, il n'y avait plus aucune raison de résister à la religion issue des Hébreux[162].

Phrase introductive

La phrase introductive des extraits apolliniens permet aussi, dans certains cas, de percer la façon dont l'auteur de la *Théosophie* a investi d'une signification nouvelle les prophéties apolliniennes. L'analyse révèle en effet que, lorsqu'il cite les oracles d'Apollon, l'auteur de la *Théosophie* reprend dans certains cas la question originale posée par le consultant, rattachée au fil des siècles à la réponse fournie par Apollon, et que, dans d'autres cas, il semble avoir rédigé lui-même l'introduction à l'extrait.

On peut considérer comme originales les introductions aux oracles I 1, 2, 18, 19, 20, 21, 30, 34, 35, 36, 37, 38, 39 (Beatrice). Ces phrases sont toutes composées selon un schéma similaire : intégrée dans un génitif absolu introduit par αἰτήσαντος ou ἐρωτήσαντος, la question posée à Apollon réside en une incise formulée en style direct. L'oracle, quant à lui, est le plus souvent annoncé par les termes ἔχρησεν οὕτως.

Évoquons, pour exemple, les phrases introductives suivantes : αἰτήσαντός τινος διδαχθῆναι παρὰ τοῦ Ἀπόλλωνος, ὁποῖος ἄν τις εἴη ὁ πάντων ποιητής, ὁ Ἀπόλλων ἔχρησεν οὕτως· (I 1 (Beatrice) (Cat. 84) :

---

[161] Voir, par exemple, Julien, *Contre les Galiléens* 100c (trad. et com. par C. Gérard, Ousia, Bruxelles, 1995).

[162] Voir A. Busine, Hermès Trismégiste, Moïse et Apollonius de Tyane dans un oracle d'Apollon, *Apocrypha* 13 (2002), p. 227–243.

« puisque quelqu'un cherchait à apprendre auprès d'Apollon quel était le créateur de toutes choses, Apollon rendit cet oracle ») et Ποπλᾷ τινι τοὔνομα ἐρωτήσαντι, εἰ συμφέρει περὶ χρημάτων εἰς φιλοτιμίας πέμψαι πρὸς βασιλέα, ἀπεκρίνατο οὕτως· (I 19 (Beatrice) (Cat. 91) : « À un dénommé Poplas qui demandait s'il était utile d'envoyer [une ambassade] à l'empereur au sujet des richesses pour les libéralités, Apollon répondit en ces mots »).

Au sein de ces phrases originales, il est vraisemblable que l'auteur ait parfois ajouté une précision de sa propre plume. Par exemple, en I 37 (Beatrice), alors que l'on demandait à Apollon quelle tâche incombait à chacun des dieux, l'auteur chrétien, pour lequel les dieux évoqués par l'introduction ne méritaient en rien ce titre, a certainement ajouté l'adjectif νόθος (« faux », « illégitime »)[163].

Ailleurs, l'auteur chrétien semble être intervenu dans la phrase introductive originale : en I 30 (Beatrice), l'oracle est introduit comme suit : πυθομένῳ τινί, ποῦ τὸν ἄρρητον θεραπεύσει θεόν, ὁ Ἀπόλλων δεικνύς, ὡς πᾶς τόπος τῆς αὐτοῦ δεσποτείας, ἐστὶ καὶ πανταχοῦ τοὺς εὐσεβοῦντας ἀποδέχεται, ἔχρησεν οὕτως (« À celui qui lui demandait où il pourrait honorer le dieu indicible, Apollon, montrant que l'autorité de celui-ci s'exerçait en tout lieu et qu'il accueillait ceux qui l'honoraient, rendit cet oracle »)[164]. Il me semble que le morceau de phrase « ὁ Ἀπόλλων δεικνύς . . . ἀποδέχεται » est une explicitation de l'oracle, ajoutée par l'auteur de la *Théosophie* pour montrer à son lecteur – notez l'usage de δεικνύς – qu'Apollon professait que Zeus devait être assimilé à la divinité suprême.

Dans certains cas, la phrase d'introduction aux oracles apolliniens comporte des éléments curieusement proches des intérêts chrétiens et semble trahir l'intervention d'une main chrétienne. Par exemple, en I 40 (Beatrice) (Cat. 107), la question posée à Apollon porte sur l'ἐπιμελεία βίου, expression technique qui « est rentrée dans le vocabulaire de la vie ascétique pour exprimer une application vertueuse »[165],

---

[163] *Théosophie* I 37 (Beatrice) = § 41 (Erbse) (Cat. 104) : ὁ Ἀπόλλων ἐρωτήσαντός τινος, ποῖον ἕκαστος τῶν νόθων θεῶν ἔλαχεν ἔργον, ἀπεκρίνατο οὕτως (« Puisque quelqu'un interrogeait Apollon sur quelle tâche incombe à chacun des dieux illégitimes, il répondit en ces mots »).

[164] *Théosophie* I 30 (Beatrice) = § 33 (Erbse) (Cat. 97).

[165] M. Aubineau, *Grégoire de Nysse. Traité de la Virginité*. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par M.A., SC nº 119, Paris, 1966, p. 415, n. 4.

fréquente chez les Pères de l'Église du IV^e^ siècle comme Grégoire de Nysse ou Jean Chrysostome[166], alors qu'elle est très rare dans les textes issus du monde païen[167]. En outre, la demande ne concorde pas avec le contenu de l'oracle, qui ne répond pas à la question et ne parle pas d'ascèse. De cette façon, l'auteur la *Théosophie* aurait été puiser dans la littérature païenne à sa disposition un texte qui illustrait bon gré mal gré le propos à démontrer.

En I 31 (Beatrice) (Cat. 98), l'introduction à l'oracle explique : οἱ λεγόμενοι θεοὶ τιμὴν ἑαυτοῖς μνώμενοι καὶ τοῖς ἀγγέλοις παρενείροντες ἑαυτοὺς ὑπηρετεῖσθαι ὁμολογοῦσι ταῖς βουλαῖς τοῦ ἀοράτου θεοῦ καὶ τοῖς περὶ ἐκεῖνον εὐσεβοῦσιν ἀκολουθεῖν (« ceux que l'on appelle dieux désirent ardemment l'honneur pour eux-mêmes et s'insèrent parmi les anges et se mettent d'accord pour obéir aux conseils du dieu invisible et accompagner ceux qui sont pieux à son égard »). L'oracle cité en I 33 comporte une introduction similaire, forgée en milieu chrétien[168]. À l'évidence, il s'agit là de la reprise du thème très apprécié par les auteurs chrétiens selon lequel les dieux du paganisme ne devaient en aucun cas être comparés à Dieu, mais davantage à des êtres intermédiaires, semblables aux anges du christianisme.

L'utilisation chrétienne de prophéties païennes a donc parfois prêté aux oracles d'Apollon une nouvelle phrase introductive, soit parce que la question initiale n'avait pas été livrée par la tradition, soit parce que celle-ci ne correspondait pas au genre de la compilation. Furent alors forgées des présentations aux oracles qui permettaient de mieux expliquer l'inspiration chrétienne des oracles ou qui s'accordaient davantage aux intérêts des théologiens chrétiens.

Interventions dans le texte

Trois oracles apolliniens de la *Théosophie* sont également connus par une autre source. La comparaison des différentes versions d'un même

---

[166] Grégoire de Nysse, *In inscriptiones Psalmorum* V p. 82, l. 14 ; *Traité de la Virginité* 12, 3 ; *Orationes VIII de beatitudinibus* 44, p. 1272 ; *Vie de Grégoire le Thaumaturge* 46, p. 933, *etc ;* Jean Chrysostome, *Sur la Genèse (Homélies 1–67)* 53, p. 31, 110 ; *Sur Matthieu (Homélies 1–90)* 57, p. 322 ; 58, p. 479 ; *Sur l'Épître aux Romains (Homélies 1–32)*, 60, p. 480, *etc*.

[167] On n'a trouvé que deux occurrences chez les auteurs païens : Diodore, *Bibliothèque historique* V 77, 2 et Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines* IV 62, 5 et, à notre connaissance, l'expression est absente de la documentation épigraphique et papyrologique.

[168] *Théosophie* I 33 (Beatrice) = § 36 (Erbse) (Cat. 100) : ὁ Ἀπόλλων παρενείρων ἑαυτὸν τοῖς ἀγγέλοις ἔχρησε ταῦτα (« Apollon s'étant inséré lui-même parmi les anges, rendit cet oracle »).

oracle montre que l'auteur de la compilation chrétienne a eu recours à des variantes qui s'accordaient le mieux possible avec ses orientations en matière de théologie.

Lorsque L. Robert a comparé le texte de l'inscription d'Oinoanda aux témoignages littéraires, quelle ne fut pas sa surprise d'observer que l'oracle utilisé dans les textes chrétiens avait subi une altération. En effet, le deuxième vers de l'inscription lycienne comporte οὔνομα μὴ χωρῶν, πολυώνυμος (Cat. 15 : « qui n'investit pas de nom, aux noms multiples »), tandis que les extraits rapportés par Lactance et la *Théosophie* rapportent οὔνομα μηδὲ λόγῳ χωρούμενον (Cat. 80, 95 : « son nom ne peut pas même être contenu par le Logos »). Le passage de l'oracle apollinien dans la littérature chrétienne lui a donc imposé une retouche, que l'épigraphiste juge « tendancieuse »[169] : l'expression de la polyonymie divine aurait ainsi été gommée, pour introduire une explication plus neutre, qui se conformait mieux au dogme chrétien et permettait dès lors d'harmoniser davantage encore mantique païenne et théologie chrétienne.

Précisons toutefois que, contrairement à ce que sous-entend L. Robert, la polyonymie divine n'est pas l'apanage du paganisme : cette notion est présente également dans le judaïsme hellénisé[170] ainsi que chez certains Pères de l'Église comme Grégoire de Nysse[171]. Cependant, malgré la présence de la notion de la polyonymie divine dans certains écrits chrétiens, une main, très probablement chrétienne, a retouché le vers apollinien lors du passage de l'oracle dans la littérature apologétique. L'auteur de la *Théosophie* reprit cette version christianisante de l'oracle, qui en présentait une version plus neutre, dans laquelle Dieu n'était plus qualifié de πολυώνυμος, expression jugée inacceptable pour une frange de la chrétienté en raison de son caractère trop païen, et qui, partant, se conformait mieux à une certaine définition du dogme chrétien.

Quant à l'oracle sur l'immortalité de l'âme, la version de la *Théosophie* est sensiblement différente de celle que l'on peut lire dans les *Institutions divines* de Lactance. Certaines variantes mineures sont

---

[169] L. Robert, Oinoanda, p. 608.

[170] Voir M. Simon, Anonymat et polyonymie divins dans l'Antiquité tardive, Aa.V.v., *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich*, Rome, 1980, p. 503–520.

[171] Voir notamment A. Busine, Apollon, dieu des Anciens et prophète du Christ. Rencontre entre mantique païenne et théologie chrétienne, *RPhA* 22 (2004), p. 29–39.

très vraisemblablement dues aux aléas de la transmission du texte, comme

au v. 3, ἀνάλυσιν βροτέην Lact. : αὖτε λύσιν βροτέην *Theos.* ;
au v. 4, εὕρηται ἐς Lact. : εὕρετ᾽ εἰς *Theos.* ;
au v. 6, πρωτόγονος γὰρ τοῦτο Lact. : τοῦτο δὲ πρωτόγονος *Theos*.

En revanche, d'autres altérations modifient substantiellement la signification de l'oracle milésien ; aux deux premiers vers rapportés par Lactance, on peut en effet lire :

> ψυχὴ μὲν μέχρις οὗ δεσμοῖς σῶμα κρατεῖται
> φθαρτὰ νοοῦσα πάθη θνηταῖς ἀλγηδόσιν εἴκει[172]
>
> « Aussi longtemps que l'âme est maîtrisée par des liens dans un corps, comme elle comprend les souffrances corruptibles, elle cède aux douleurs mortelles ».

Comme on a vu ci-dessus, en son temps, Lactance pouvait accepter l'idée, qui circulait dans les milieux païens aux II^e^ et III^e^ siècles, selon laquelle l'âme était soumise aux passions du corps. S. Pricoco a très clairement montré que la version de l'oracle proposée par l'auteur de la *Théosophie* résultait d'une modification intentionnelle de la version lactancienne[173]. En effet, l'oracle cité par la compilation chrétienne commence comme suit :

> ψυχή, μέχρι μὲν οὗ δεσμοῖς πρὸς σῶμα κρατεῖται
> φθαρτόν, ἐοῦσ᾽ ἀπαθὴς ταῖς τοῦδ᾽ ἀλγηδόσιν εἴκει[174]
>
> « Aussi longtemps que l'âme est maîtrisée par des liens dans un corps corruptible, bien qu'elle ne soit pas atteinte, elle cède aux douleurs de celui-ci ».

Par une manipulation subtile du texte, l'oracle de la *Théosophie* présente l'âme incarnée comme impassible (ἀπαθής), position qui prend le contre-pied de la version des *Institutions divines*. Or, depuis Plotin, la question de l'impassibilité de l'âme avait envahi les débats philosophiques, pour gagner également les discussions christologiques à propos de la divinité de l'âme du Christ incarné. En effet, la crise

---

[172] Lactance, *Institutions divines* VII, 13, 6, v. 1–2 (Cat. 79).
[173] S. Pricoco, Un oracolo di Apollo sull'anima (Lact. inst. 7, 13, 6), *in Hestiasis. Studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone*, Messine, 1988 [= *Studi tardoantichi.* 5], p. 173–201 (p. 195–201).
[174] *Théosophie* I 34 (Beatrice) = § 37 (Erbse), v. 1–2 (Cat. 101).

arienne poussa les théologiens chrétiens à repenser les rapports entre le Verbe et la chair en la personne de Jésus (λόγος-σάρξ), entre l'impassibilité de la divinité et les souffrances de l'homme[175]. Prenant part aux débats animant les cercles ecclésiastiques de son époque, l'auteur de la *Théosophie* a présenté une version de l'oracle de Politès modifiée par rapport à celle des *Institutions divines*, qui se conformait ainsi mieux au dogme chrétien tel qu'il le prônait.

Finalement, si l'oracle cité en *Théosophie* I 32 (Beatrice) (Cat. 99) ne comporte pas de variante textuelle par rapport à la version du *De Trinitate* de Didyme, on a déjà souligné ci-dessus que la *Théosophie* en mentionne une version plus longue d'un vers.

Pour résumer, lorsque l'état de la documentation permet de le vérifier, on voit que le texte même des oracles d'Apollon de la *Théosophie* trahit parfois une intervention de l'auteur : tantôt, ce dernier choisit la portion de la prophétie apollinienne en fonction de ce qu'il veut montrer, tantôt il se réfère à des versions christianisées des oracles, telles qu'il devait déjà les avoir trouvés dans ses sources, tantôt, il semble être intervenu personnellement dans le corps du texte, afin de faire correspondre ce dernier à l'objet de sa démonstration.

Commentaires

Jusqu'à ce jour, aucune étude des commentaires livrés par l'auteur de la *Théosophie* n'a été menée. Pourtant, c'est grâce à ce type de travail que l'on peut espérer mieux comprendre la place des témoignages païens au sein de l'ouvrage chrétien et, par là, la portée de leur utilisation.

En ce qui concerne les oracles professant une théologie chrétienne, seuls cinq fragments de commentaires ont été conservés, à savoir en *Théosophie* I 3, 4, 6, 25 et 26 (Beatrice). Dans ces commentaires, l'auteur paraphrase les paroles d'Apollon, souvent par l'usage des mots φησι ou δηλοῖ, en conférant aux vers divins un sens nouveau, à la manière de ce que fit Porphyre dans la *Philosophie tirée des oracles*. La ressemblance entre l'exégèse porphyrienne et celle développée dans la *Théosophie* a déjà été soulignée par H. Lewy, qui suggérait

[175] Voir A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*. I. *From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, New York, 1965, p. 175–360.

dès lors de voir dans le texte chrétien une trace du commentaire porphyrien[176]. Dans le souci de préserver une certaine cohérence de sens à l'ouvrage, on suggérera, comme l'avait déjà fait K. Buresch[177], de voir plutôt dans ces extraits des productions originales de l'auteur chrétien. En reproduisant la méthode et les arguments développés par le philosophe de Tyr, l'auteur de la *Théosophie* a voulu montrer que les oracles d'Apollon étaient en accord non pas avec la philosophie grecque, mais bien avec les fondements de la théologie chrétienne.

Lorsqu'il commente l'oracle rendu à Théophile (Cat. 85), l'auteur de la *Théosophie* reprend en I 3 (Beatrice) la description de la divinité suprême évoquée par les vers apolliniens et insiste sur la nature éthérée et infinie de Dieu, ainsi que sur son inaccessibilité et son inconnaissance, même pour les êtres célestes et cosmiques, parmi lesquels se trouve Apollon. Très fidèle à l'extrait original, la paraphrase n'introduit aucun élément nouveau qui trahisse une interprétation christianisante de l'oracle. Seul l'emploi des termes τοῖς λεγομένοις θεοῖς (« ceux qui sont appelés des dieux ») pour désigner les membres du panthéon traditionnel pourrait constituer un indice de l'origine chrétienne du commentaire.

À la suite de l'oracle cité en I 4 (Cat. 86), l'auteur a rajouté une phrase où il explique que la flamme décrite par Apollon « d'une part, fait naître toutes les bonnes choses à la manière d'un démiurge, d'autre part, fait périr tous les maux avec prévoyance » (πάντα μὲν φύει τὰ καλὰ δημιουργικῶς, πάντα δὲ τὰ φαῦλα προνοητικῶς ἀναλίσκει)[178]. À nouveau, la portion du commentaire conservée ne laisse pas entrevoir quel rôle précis joua la prophétie apollinienne au sein du projet apologétique de la *Théosophie*.

Pour l'auteur de la *Théosophie*, l'oracle porphyrien au sujet du dieu immortel « montre clairement qu'il y a trois sortes d'anges, ceux qui se tiennent toujours auprès de Dieu, ceux qui, tout en étant séparés

---

[176] Voir H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 10 n. 26 ; p. 16 n. 41 ; p. 17–20 ; p. 26 n. 68 ; p. 29 n. 76. Même idée encore chez Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), nº 26 p. 43 : « Hierauf folgt in der Theosophie (§ 14) eine Paraphrase, die vielleicht von Porphyrius stammt. » ; E. Livrea, Sull'iscrizione teosofica di Enoanda, *ZPE* 122 (1998), p. 90–96 (p. 91).

[177] K. Buresch, *Klaros*, p. 89 n. 2.

[178] *Théosophie* I 5 (Beatrice) = § 16 (Erbse).

de lui, sont envoyés pour des messages et certains services, et ceux qui portent sans trève son trône » (τρεῖς τάξεις ἀγγέλων ὁ χρησμὸς οὗτος δηλοῖ· τῶν ἀεὶ τῷ θεῷ παρεστώτων, τῶν χωριζομένων αὐτοῦ καὶ εἰς ἀγγελίας καὶ διακονίας τινὰς ἀποστελλομένων, καὶ τῶν φερόντων ἀεὶ τὸν αὐτοῦ θρόνον)[179]. Ici, on voit bien la tentative de donner un éclairage précis au texte païen, qui mentionne « une troisième race de princes » (Cat. 95, v. 17 : τρίτον ἄλλο γένος . . . ἀνάκτων), pour le faire correspondre avec les doctrines angélologiques développées dans le judaïsme hellénisé et reprises par les auteurs chrétiens[180].

Ensuite, le texte a conservé un témoin précieux de la méthode d'interprétation des extraits païens : τοῦτο οἵ σε κατ᾽ ἦμαρ ἄγουσι τουτέστι διηνεκῶς φέρουσι· τὸ δὲ ἀοιδιάουσιν δ᾽ ἐσῶδε ἀντὶ τοῦ ᾄδουσιν ἕως νῦν (« Cette phrase ‘ils te conduisent de jour’ équivaut à ‘ils portent de façon continue’ ; ‘ils chantent pendant ce temps’ est mis pour ‘ils chantent jusqu'à ce jour’. »). Dans son commentaire, l'auteur a donc repris des extraits de l'oracle et, du même coup, il a explicité le sens qu'il convenait de donner aux vers apolliniens.

Le deuxième oracle porphyrien est également commenté d'une courte phrase qui livre la signification à donner aux trois hexamètres : δηλοῖ διὰ τούτων, ὅτι καὶ πατρὸς καὶ μητρὸς φιλοστοργίαν ἐνδείκνυται περὶ ἡμᾶς ὁ θεὸς καὶ ὅτι συγκαταβαίνει διὰ φιλανθρωπίαν· καὶ γίνεται καὶ αὐτὸς ἄνθρωπος καὶ ὡσεὶ θεοῦ τέκνον ἤτοι δημιούργημα (« par ces termes, il montre que Dieu nous fait connaître la tendresse d'un père et d'une mère et qu'il est condescendant à cause de son amour pour l'humanité, et qu'il est né aussi homme, comme enfant de Dieu ou création de Dieu »)[181].

En *Théosophie* I 6, l'auteur fournit un commentaire de l'oracle christologique selon le même procédé, comme s'il s'agissait d'un authentique oracle païen. Ainsi, la référence à l'autorité d'Apollon a permis à l'auteur de l'oracle de s'adresser, dans le cadre des débats internes au christianisme sur la nature du Christ, non seulement à un

---

[179] *Théosophie* I 25 (Beatrice) = § 28 (Erbse).

[180] Sur les anges du judaïsme et du judéo-christianisme, voir J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris, 1991², p. 173–180, 203–234 ; B. Decharneux, *L'ange, le devin et le prophète. Chemins de la parole dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie dit « le juif »*, Bruxelles, 1994, p. 25–53.

[181] *Théosophie* I 26 (Beatrice) = § 29 (Erbse).

lectorat païen réticent à l'adoption de la nouvelle religion, mais également à un public chrétien, dont l'interprétation christologique était jugée hétérodoxe.

L'insertion des oracles païens dans le projet apologétique de la *Théosophie* a ainsi été opérée par le biais des phrases introductives, du choix de certaines variantes textuelles et surtout grâce au commentaire fourni par l'auteur, dans lequel le lecteur se voit expliquer la teneur chrétienne des oracles d'Apollon.

4. *Conclusion*

Pour conclure, Lactance, le pseudo-Didyme et l'auteur de la *Théosophie* ont utilisé des oracles d'Apollon afin de montrer que les prophéties du dieu étaient en accord avec les différentes facettes de la théologie chrétienne, comme l'essence de Dieu, l'immortalité et l'impassibilité de l'âme ou encore la double nature du Christ. Déguiser Apollon en professeur de théologie chrétienne a permis de relayer de façon efficace l'enseignement des apologistes chrétiens. On verra dans l'attitude nouvelle des apologistes chrétiens, qui ont tiré profit de l'autorité encore accordée aux vers apolliniens, une tentative de répondre à la méthode développée par Porphyre dans la *Philosophie tirée des oracles*. En reprenant le statut de « révélations enseignant les doctrines philosophiques » conféré par le redoutable philosophe aux paroles apolliniennes, la démarche des chrétiens vis-à-vis des oracles païens tente de s'adapter au succès des oracles.

La circulation d'oracles forgés de toutes pièces en milieu chrétien a, quant à elle, révélé que les paroles d'Apollon ont aussi été employées dans le cadre de querelles internes au christianisme, afin de convaincre une partie des fidèles de la vérité de certains points litigieux de l'orthodoxie en cours de structuration.

C. Apollon messager de la victoire du christianisme

Finalement, les auteurs chrétiens en sont arrivés à utiliser les paroles d'Apollon dans le dessein de montrer aux païens que le dieu de la mantique avait lui-même annoncé dans ses oracles la défaite du paganisme et la victoire du christianisme.

1. *Authentiques oracles*

Dans sa critique des oracles, Eusèbe avait déjà tenté de montrer, au moyen d'authentiques oracles empruntés à Porphyre, qu'Apollon avait lui-même annoncé la destruction de son temple et le silence oraculaire dont était frappé son sanctuaire : Ἀλλὰ γὰρ ἑξῆς τούτοις ἄκουε οἷα ὁ αὐτὸς συγγραφεὺς περὶ τοῦ ἐκλελοιπέναι αὐτῶν τὰ βοώμενα χρηστήρια ἐν τοῖς αὐτοῖς τίθησι τοῦτον τὸν τρόπον (« Mais en effet, à la suite de ceci, apprends ce que le même auteur dit dans les mêmes passages au sujet de la disparition des oracles. Voici ses propos ») :

ἀμφὶ δὲ Πυθὼ καὶ Κλαρίην, μαντεύματα Φοίβου,
αὐδήσει φάτις ἡμετέρη θεμιτώδεσιν ὀμφαῖς.
μυρία μὲν γαίης μαντήια θέσκελα νώτῳ
ἐβλύσθη πηγαί τε καὶ ἄσθματα δινήεντα·
καὶ τὰ μὲν ἂψ χθονίοισιν ὑπαὶ κόλποισιν ἔδεκτο
αὐτὴ γαῖα χανοῦσα, τὰ δ' ὤλεσε μυρίος αἰών.
μούνῳ δ' Ἠλίῳ φαεσιμβρότῳ εἰσετ' ἔασιν
ἐν Διδύμων γυάλοις Μυκαλήιον ἔνθεον ὕδωρ
Πυθῶνός τ' ἀνὰ πέζαν ὑπαὶ Παρνάσιον αἶπος
καὶ κραναὴ Κλαρίη, τρηχὺ στόμα φοιβάδος ὀμφῆς[182].

« Au sujet de Pythô et de Claros, lieux de l'oracle de Phoibos,
notre parole invoquera avec des voix prophétiques.
Une multitude d'oracles prodigieux sortirent de la terre
en tourbillonnant, ainsi que des sources et des tourbillons de vents :
et la terre elle-même s'entr'ouvrit et reprit les uns
dans ses entrailles souterraines, tandis qu'une éternité infinie anéantit les autres.
Mais seul Hélios qui brille pour les mortels possède encore
dans les gorges de Didymes l'eau divine de Mykalè,
et celle qui court en bordure de Pythô sous la montagne du Parnasse,
et la rocailleuse Claros, bouche rocailleuse de la voix prophétique de Phoibos. »

Νικαεῦσι δὲ χρῶν ἔφη (« Aux habitants de Nicée, il rendit l'oracle suivant ») :

Πυθῷον δ' οὐκ ἔστιν ἀναρρῶσαι λάλον ὀμφήν·
ἤδη γὰρ δολιχοῖσιν ἀμαυρωθεῖσα χρόνιοισι
βέβληται κληίδας ἀμαντεύτοιο σιωπῆς
ῥέξατε δ' ὡς ἔθος ἐστὶ θεόπροπα θύματα Φοίβῳ[183].

---

[182] Eusèbe, *Préparation évangélique* V 15, 6–16, 1 = Porphyre F 322 (Smith) (Cat. 122).
[183] Eusèbe, *Préparation évangélique* V 16, 1 = Porphyre F 322 (Smith) (Cat. 113).

> « Il n'est pas possible à Pythô de retrouver sa voix bavarde :
> car maintenant, anéanti par le temps qui s'écoule,
> il a jeté lui-même les clefs d'un silence sans prédictions.
> Offrez à Phoibos, comme c'est l'usage, des sacrifices qui font connaître la volonté des dieux. »

On a vu ci-dessus qu'Eusèbe se limitait à introduire brièvement deux oracles apolliniens, qu'il citait de façon abrupte et qu'il faisait suivre, sans transition, d'extraits du *De defectu oraculorum* de Plutarque. L'auteur n'a pas dû trouver dans ces deux extraits une matière qui venait efficacement en renfort à sa critique. En effet, si on examine ceux-ci de plus près, le premier oracle, dont le sens n'est pas très clair, ne semble en rien évoquer l'extinction des sanctuaires oraculaires ; tandis que le second fait davantage allusion à un silence prophétique momentané, auquel Apollon enjoint de remédier au moyen de sacrifices, qu'à la disparition définitive des oracles.

Quelle que soit l'efficacité de l'argumentation d'Eusèbe, on voit que, dès le début du IV^e^ siècle, des oracles apolliniens ont été utilisés dans la littérature chrétienne à des fins strictement politiques : montrer aux païens que les prophéties apolliniennes avaient elles-mêmes prédit l'extinction de l'activité oraculaire et la fin du paganisme permettait de légitimer la politique d'abandon des sanctuaires païens ou de conversion des temples en églises menée par les autorités chrétiennes.

Un autre oracle d'Apollon d'origine païenne a été invoqué pour montrer la justesse des prédictions du dieu grec. L'auteur de la *Théosophie* rapporte un oracle qu'Apollon aurait jadis rendu à un certain Aimos, rival de Byzante, le héros fondateur de la cité de Byzance : ὅτε τὸ Βύζάντιον ᾤκισεν ὁ Βύζας, ζηλοτυπήσας ὁ Αἶμος (Αἰμιμόντου δὲ ἦν ἄρχων, οὗ καὶ ὄρος ἐπώνυμόν ἐστι) καὶ νομίσας, εἰ προκαταλάβοι ἀνθρώπους ἔτι νεοκαταστάτους, νικήσειν τοὺς Βυζαντίους πέμπει τῶν οἰκείων τινὰ πρὸς τὸν Ἀπόλλωνα ἐρωτῶν, εἰ περιγενήσεται Βύζαντος. ἔχρησεν οὖν ὁ Ἀπόλλων οὕτως (« Lorsque Byzante fonda Byzance, Aimos (qui était magistrat d'Aimimos, ville dont le nom est donné par une montagne) qui était jaloux et qui croyait que, s'il surprenait les hommes alors nouvellement établis, il vaincrait les Byzantins, envoya un de ses citoyens à Apollon pour lui demander s'il l'emporterait sur Byzante. Apollon rendit donc cet oracle ») :

> Ἄγρεο καὶ παλίνορσος ἐπείγεο καὶ λέγε ταῦτα·
> οὐ σέ γε Φοῖβος ἄνωγεν ἀμείνονι φωτὶ μάχεσθαι·
> κείνου γὰρ θεὸς αὐτὸς ἐὴν ὑπερέσχεθε χεῖρα,

ὃν καὶ γῆ τρομέει καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν
πόντος τ' ἠέλιος τ' ἠδ' ἠέριον χάος αὐτό[184].

« Dépêche-toi et hâte-toi de retourner sur tes pas et dis ces mots :
Phoibos t'ordonne de ne pas te battre contre un homme meilleur,
car le dieu lui-même tient sa propre main au-dessus du vide pour le protéger,
lui devant qui la terre tremble et aussi le ciel qui s'étend en largeur au-dessus,
et la mer et le soleil et l'air et l'abîme. »

L'oracle, qui confirmait la réussite de l'entreprise menée par Byzante et assurait une divine protection au héros fondateur, a été intégré dans la *Théosophie* pour illustrer le destin glorieux de la cité, élue capitale par Constantin. Dans son commentaire, l'auteur se prend même à admirer la divine prescience du dieu en ces mots : τοῦ θεοῦ θαυμάζω τὴν ἄνωθεν περὶ τὸ Βυζάντιον πρόνοιαν) tout en expliquant que, ἐπεὶ γὰρ εὔδηλον ἦν αὐτῷ τὸ μέλλον . . . ἐγίνωσκεν ὅτι οἱ τὴν πόλιν ταύτην οἰκήσαντες ἐπιμελῶς αὐτὸν θρησκεύσουσιν, οὐδὲν ἐξ ἐκείνου παθεῖν αὐτοὺς κακὸν συνεχώρησεν (« puisque l'avenir était pour lui tout à fait visible . . . et qu'il savait exactement que ceux qui iraient habiter cette ville lui rendraient un culte avec soin, il ne toléra pas qu'ils (les Byzantins) eussent à subir aucun mal de sa part (d'Aimos) »)[185].

Plusieurs oracles apolliniens d'origine païenne ont donc joué un rôle dans l'argumentation développée par les chrétiens qui désiraient montrer aux païens qu'Apollon avait professé le succès à venir de la religion chrétienne.

2. *Productions chrétiennes*

Les oracles authentiques ne satisfaisaient toutefois plus les auteurs chrétiens en quête de preuves externes de la prééminence de leur religion. Dans ce cadre, on a vu circuler, dès la fin du IV^e^ siècle, des oracles forgés en milieu chrétien dans lesquels Apollon annonçait avec résignation la future victoire du christianisme. Influencés par la littérature apocalyptique juive, ces oracles, au même titre que les *Oracles Sibyllins*, constituent des prophéties *ex eventu* qui prédisent au futur l'histoire passée. Grâce à un artifice littéraire déjà utilisé

[184] *Théosophie* I 16 (Beatrice) = § 19 (Erbse) (Cat. 89).
[185] *Théosophie* I 17 (Beatrice) = § 20 (Erbse).

dans la littérature grecque classique, comme dans l'*Orestie* d'Eschyle, les faussaires chrétiens se sont ainsi transportés à l'époque pré-chrétienne et, s'arrogeant le statut du dieu prophétique, ils se sont servis d'oracles apolliniens inventés de toutes pièces – mais capables d'être écoutés par les païens en raison de l'autorité toujours accordée aux paroles d'Apollon – pour prédire la fin du paganisme ainsi que l'avènement de la religion chrétienne[186].

La production de ces oracles est à resituer dans un contexte historique tendu, marqué par une polémique féroce entre païens et chrétiens, où chaque parti tentait de prouver à l'aide de textes révélés la légitimité des actions politiques qu'il entreprenait[187]. On sait par exemple, grâce à Augustin, que certains païens ont fait circuler des prophéties qui mettaient en scène Saint Pierre déclarant que le nom du Christ serait honoré durant trois cent soixante cinq-ans[188]. La fin du christianisme aurait ainsi été prédite pour la fin du IV^e^ siècle, précisément en 398 selon le calcul d'Augustin.

Pour contrer de telles prévisions, les polémistes chrétiens se sont armés de révélations prétendument apolliniennes prédisant, quant à elles, la disparition du paganisme et la victoire définitive des fidèles du Christ.

À la fin du IV^e^ siècle, Grégoire de Naziance composa un poème dans lequel, en un oracle fictif, Apollon établissait une liste des dieux

---

[186] Voir notamment W. Speyer, *Die literarische Fälschung im Heidnischen und Christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung*, Munich, 1971 [= *Handbuch der Altertumswissenschaft.* 1, 2], p. 249–252 ; N. Zeegers-Vander Vorst, *Les citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du II^ème^ siècle*, Louvain, 1972 [= *Recueil des travaux d'Histoire et de Philologie.* 4 fasc. 47], p. 201–205 ; J.J. Collins, The Development of the Sibylline Tradition, *ANRW* II 20, 1 (1987), p. 421–459 (p. 424–427) ; P.F. Beatrice, Monophysite Christology in an Oracle of Apollo, *IJCT* 4, 1 (1997), p. 3–22 (p. 5–7, 11–13) ; Id., Forgery, Propaganda and Power in Christian Antiquity. Some Methodological Remarks, *in* Aa.Vv., *Alvarium. Festschrift für Chr. Gnilka*, Münster, 2002 [= *JbAC. Erg.* 33], p. 39–51 (p. 40–42).

[187] À ce sujet, voir P. Chuvin, *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris, 1990 ; F.R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization c. 370–529*, Leyde – New York – Cologne, 1994 [= *Religions in the Graeco-Roman World.* 115] ; R. McMullen, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eight Centuries*, 1996 = *Christianisme et paganisme du IV^e^ au VIII^e^ siècle*, traduit de l'anglais par F. Regnot, Paris, 1998.

[188] Augustin, *Cité de Dieu* XVIII 53–54. Voir J. Hubaux, La crise de la trois cent soixante-cinquième année, *AC* 17 (1948), p. 344–354 ; H. Chadwick, Oracles of the End in the Conflict of Paganism and Christianity in the Fourth Century, *in* E. Lucchesi et H.-D. Saffrey (éd.), *Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne*, Genève, 1984 [= *Cahiers d'Orientalisme.* 10], p. 125–129.

païens qui avaient cessé leur activité, comme Ammon, Mithra, Sarapis, Aphrodite ou encore Isis et Osiris[189]. Au début, on peut y lire :

> Φοῖβος μαντεύοιτο θεῶν μόρον οὐκετ' ἐόντων ·
> αὐτοπάτωρ, ἀλόχευτος, ἀμήτωρ ἐστὶν ἐκεῖνος,
> ὅστις ἐμὸν διέπερσε κακὸν μένος, ὕστατ' ἀείδων[190].
>
> « Que Phoibos prophétise le destin funeste de ces dieux qui n'existent plus :
> celui-ci est son propre père, né sans enfantement, sans mère,
> lui qui détruit complètement mon mauvais esprit, en un ultime chant. »

Dans les vers qui lui sont attribués, Apollon, se qualifiant lui-même de malfaisant (κακόν), explique sa future destruction opérée par une divinité inconnue. Pour décrire celle-ci, l'auteur cappadocien ne reprend pas, comme l'avait noté un éditeur bénédictin reproduit dans la *Patrologie* de Migne[191], une suite d'épithètes réservées au Christ. Le premier vers mis dans la bouche d'Apollon constitue au contraire un véritable extrait d'oracle païen[192], que l'on peut comparer, par exemple, à l'oracle d'Oinoanda (Cat. 15) ou encore à la prophétie apollinienne conservée par la *Théosophie* en I 18 (Beatrice) = § 21 (Erbse) (Cat. 90). Lorsqu'il a mis en scène la prophétie apollinienne, l'auteur est donc allé puiser dans la littérature païenne, afin de conférer à sa production personnelle un semblant d'authenticité.

Par la présentation d'un Apollon capable de prophétiser l'extinction des cultes païens, Grégoire de Naziance a amorcé la production d'oracles fictifs, placés sous l'autorité d'Apollon, pour annoncer aux païens la défaite du dieu de la mantique et, du même coup, la victoire de la religion du Christ.

Dans son *Homélie sur la Mère de Dieu*, Théodote d'Ancyre a, dans la première moitié du V^e^ siècle, reproduit un oracle apollinien factice afin de montrer que « la vérité de la foi chrétienne avait été prononcée tant par les Grecs que par les barbares, pour châtier ceux qui n'y croyaient pas » (κατὰ τὴν Ἑλλάδα καὶ βάρβαρον προκεκη-

---

[189] Grégoire de Naziance, *Carmina* II 2, 7 v. 258–278 (*PG* 37 col. 1571–1573).
[190] Grégoire de Naziance, *Carmina* II 2, 7 v. 255–257 (*PG* 37 col. 1571) (Cat. 141).
[191] *PG* 37 col. 1571 : *Christi epitheta sunt haec in ficto Apollinis vaticinio*.
[192] Voir H.N. Porter, A Bacchic graffito from the Dolicheneum at Dura, *AJPh* 69 (1948), p. 27–41 ; A. Cameron, Gregory of Nazianzus and Apollo, *JThS* 20 (1969), p. 240–241.

ρυγμένην τὴν παρ᾽ ἡμῖν ἀλήθειαν εἰς κρίμα τῶν ταύτην ἀθετούντων)[193].

Selon l'auteur, Apollon aurait rendu aux Athéniens cette prophétie en prose : ὅσα μὲν πρὸς ἀρετὴν καὶ κόσμον ὅρωρε, ποιεῖτε· ἐγὼ γὰρ ἐφετμεύω τρισένα μοῦνον ὑψιμέδοντα θεόν, οὗ λόγος ἄφθιτος ἐν ἀδαεῖ ἔγκυμος ἔσται· ὅστις ὥσπερ τόξον πυρφόρον μέσον διαδραμὼν κόσμον ἅπαντα ζωγρήσας πατρὶ προσάξει δῶρον· αὐτῆς ἔσται δόμος οὗτος, Μυρία δὲ τὸ ὄνομα αὐτῆς (« Tout ce qui éveille à la vertu et à l'ordre, faites-le. Quant à moi, j'annonce un seul dieu trois fois un qui domine dans le ciel, dont le verbe incorruptible sera conçu au sein de la (jeune fille) innocente : lui qui a traversé le milieu de l'univers comme une flèche enflammée et qui a rendu toutes choses à la vie, apportera un présent au père : cette maison sera à elle et elle aura pour nom Myria »)[194].

L'ouvrage de Théodote a été rédigé juste après le concile d'Éphèse (431), qui a vu la défaite de Nestorius, d'après lequel il fallait qualifier Marie de *christotokos* (« celle qui a enfanté le Christ »). Parce qu'elles introduisaient une trop grande distance entre l'homme né de Marie et le Verbe de Dieu, ces doctrines ont été rejetées, pour affirmer, en revanche, que le corps intact de la Vierge, désormais proclamée *theotokos* (« celle qui a enfanté Dieu »), était intimement lié à celui de son divin Fils. Dans un contexte anti-nestorien, l'*Homélie* de Théodote à la gloire de la *theotokos* a donc intégré l'oracle apollinien qui annonçait la conversion du temple en chapelle dédiée au culte marial.

Ce même oracle a été recueilli quelques décennies plus tard, avec une perspective apologétique similaire, par l'auteur de la *Théosophie*, qui le présente comme la réponse qu'Apollon aurait rendue à celui qui lui demandait ce que deviendrait à l'avenir son temple : προφήτευσον ἡμῖν προφῆτα, Τιτὰν Φοῖβε Ἄπολλον, τίνος ἔσται δόμος οὗτος; (« Rends-nous ta prophétie, Titan Phoibos Apollon : que sera cette maison-ci ou à qui appartiendra-t-elle ? »)[195].

Quant à Jean Malalas, il rapporte encore, au VI^e^ siècle, une tradition selon laquelle Apollon a rendu la même prophétie dans un

---

[193] Théodote d'Ancyre, *Oratio in Sanctam Mariam Dei Genitricem* § 14 Voir M. Jugie, *Homélies mariales byzantines*. Textes grecs édités et traduits en latin par M.J., Paris, 1925 [= *Patrologia orientalis*. 19, fasc. 3], n° 93 p. 333–334 ; P.F. Beatrice, *Anonymi Monophysitae Theosophia. An Attempt at Reconstruction*, Leyde, 2001 [= *VChr Suppl.* 56], p. xxii–xxiii.

[194] Théodote d'Ancyre, *Oratio in Sanctam Mariam Dei Genitricem* § 14 (Cat. 109).

[195] *Théosophie* I 54 (Beatrice) = § 53 (Erbse) (Cat. 109).

contexte tout différent. La *Chronique* byzantine raconte en effet que les Argonautes, attaqués par Cyzique, l'antique roi de l'Hellespont, avaient consulté l'oracle du dieu en son sanctuaire de Pythia Therma, l'actuelle Yalova et, selon lui, c'est cette prise d'oracle qui a entraîné la fondation du temple de Rhéa/Cybèle[196].

Une prophétie attribuée à Artémis par l'auteur de la *Théosophie*, dans laquelle la déesse annonce la venue sur terre du Christ[197], a également, selon ce même procédé, été reportée dans le passé par Jean Malalas. Le chroniqueur rapporte un épisode, pour lequel il dépend peut-être d'un auteur nommé Timotheos, par ailleurs inconnu[198], dans lequel cette même prophétie a été rendue à l'empereur Auguste qui aurait interrogé la Pythie en ces mots : τίς μετ' ἐμὲ βασιλεύσει τῆς Ῥωμαϊκῆς πολιτείας; (« Qui règnera sur l'État romain après moi ? »)[199].

D'autres oracles factices de la *Théosophie* dépeignent un Apollon geignant qui annonce lui-même la défaite du paganisme, la destruction de son temple et encore la venue du Christ. Ainsi, avant le morceau de christologie évoqué ci-dessus, l'auteur de la *Théosophie* commence par attribuer à Apollon onze vers oraculaires, censés répondre à celui qui avait interrogé le dieu « sur la religion qui prévaudra dans le futur » (περὶ τῆς μελλούσης κρατεῖν θρησκείας). Se lamentant, Apollon répondit en ces mots tragiques que la fin de son sanctuaire était proche :

> Μὴ ὄφελες πύματόν με καὶ ὕστατον ἐξερέεσθαι,
> δύσμορ' ἐμῶν προπόλων, περὶ θεσπεσίοιο θεοῖο
> ἀμφί τε τηλυγέτοιο πανομφαίου βασιλῆος
> καὶ πνοιῆς τῆς πάντα πέριξ βοτρυδὸν ἐχούσης,
> τείρεα φῶς ποταμοὺς χθόνα Τάρταρον ἠέρα καὶ πῦρ,

---

[196] Jean Malalas, *Chronique* IV 8 (Thurn) (= p. 77–78 Dindorf) (Cat. 109). Voir E. Jeffreys, M. Jeffreys, R. Scott *et al.*, *The Chronicle of John Malalas. A Translation*, Melbourne, 1986 [= *Byzantina Australiensia*. 4], p. 38 ; C. Mango, The Conversion of the Parthenon into a Church : the Tübingen Theosophy, *DeltChAE* 18 (1995), p. 201–203.

[197] *Théosophie* I 52 (Beatrice) = § 51 (Erbse). Voir W. Scott, A.S. Ferguson, *Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*. IV. *Testimonia*, Oxford, 1936, p. 240–241.

[198] Voir W. Weber, Studien zur Chronik des Malalas, *Festgabe für A. Deissmann*, Tübingen, 1927, p. 20–66 (p. 31–36) ; E. Jeffreys, Malalas' Sources, *in* E. Jeffreys, B. Croke et R. Scott (éd.), *Studies in John Malalas*, Sydney, 1990 [= *Byzantina Australiensia*. 6], p. 167–216 (spéc. p. 194–195, où l'auteur suggère que Malalas a puisé tout le matériel oraculaire qu'il utilise dans l'œuvre de ce Timotheos).

[199] Jean Malalas, *Chronique* X 5 (Thurn) (= p. 231–232 Dindorf).

ἥ με καὶ οὐκ ἐθέλοντα δόμων ἀπὸ τῶνδε διώκει
αὐτικ', ἐρημαῖος δὲ λελείψεται οὐδὸς ἀφήτωρ.
Ἥδε ⟨τ'⟩ ἐμοὶ τριπόδων ἐπιλείπεται ἠριγένεια.
εἶτα ἐμπαθῶς ἀνοιμώξας ἐπήγαγεν·
αἲ αἲ ἐμοὶ, τρίποδες, στοναχήσατε; ἐμπεπύρισμαι
καὶ τοῦδ' οὐκ ἐθέλων ἐλήλαμαι δόμου, οἴχετ' Ἀπόλλων,
οἴχετ', ἐπεὶ βροτὸς εἷς με βιάζεται οὐράνιος φώς[200].

« Malheureux serviteur, il ne fallait pas m'interroger moi,
le dernier et l'ultime, au sujet du dieu divin
et en même temps roi dernier-né de qui émanent tous les oracles
ni au sujet du souffle, qui tient toutes choses en rond, comme une grappe,
les montagnes, la terre, les fleuve, la mer, le Tartare, l'air et le feu.
C'est ce souffle qui malgré moi me chasse bientôt de ces demeures
dont le seuil qui lance des flèches sera laissé désert.
Et mon aurore est privée de trépieds.
Ensuite gémissant avec émotion, il ajouta :
Aïe Aïe, trépieds, lamentez-vous sur moi ! J'ai été incendié
Et contre mon gré je suis chassé de ma maison, Apollon s'en va,
il s'en va, puisqu'un seul mortel, un homme céleste, me fait violence. »

L'auteur de la *Théosophie* a encore imputé à un dieu païen, vraisemblablement à Apollon, qui devait s'exprimer « au sujet du dieu qui existe toujours » (περὶ τοῦ ἀεὶ ὄντος θεοῦ), un oracle formé de deux vers. Le dieu y annonce lui-même, de son propre chef, sa destruction (τὴν ἑαυτοῦ συνομολογῶν ἀπώλειάν φησιν) :

ἦν Ζεὺς ἔστι τε νῦν Ζεὺς κἔσσεται· ὦ μεγάλε Ζεῦ,
οἲ οἴ μοι χρησμῶν ὑπολείπεται ἠριγένεια[201].

« Zeus était, maintenant il est et Zeus sera : ô grand Zeus,
hélas hélas, mon aurore est privée d'oracles. »

Le second vers de l'oracle, presque semblable au huitième vers de l'oracle évoqué ci-dessus, trahit l'intervention chrétienne dans la production de l'oracle. Quant au premier vers, qui pourrait provenir de la littérature oraculaire païenne, il a permis à l'auteur d'associer

---

[200] *Théosophie* I 5 (Beatrice) ≠ § 16 (Erbse) (Cat. 87). Sur la composition de ce texte, qui sera cité au VIII[e] siècle dans l'*Artemii Passio* au § 46, voir J. Bidez, Sur diverses citations, et notamment sur trois passages de Malalas retrouvés dans un texte hagiographique, *ByzZ* 11 (1902), p. 388–394 ; B.E. Daley, Apollo as a Chalcedonian : A New Fragment of a Controversial Work from Early Sixth-Century Constantinople, *Traditio* 50 (1995), p. 31–54 ; P.F. Beatrice, Monophysite Christology in an Oracle of Apollo, *IJCT* 4, 1 (1997), p. 3–22.

[201] *Théosophie* I 15 (Beatrice) = § 18 (Erbse) (Cat. 88).

Zeus au Dieu des chrétiens.

L'historien ecclésiastique Philostorgius a quant à lui rapporté un épisode selon lequel Julien aurait envoyé à Delphes son médecin Oribase à qui fut remis cet oracle :

> Εἴπατε τῷ βασιλεῖ· χαμαὶ πέσε δαίδαλος αὐλά.
> οὐκέτι Φοῖβος ἔχει καλύβαν, οὐ μάντιδα δάφνην,
> οὐ παγὰν λαλέουσαν, ἀπέσβετο καὶ λάλον ὕδωρ[202].
>
> « Annoncez-le à l'empereur : il a croulé au sol, le superbe édifice !
> Phoibos ne possède même plus une cabane, plus de laurier prophétique,
> et la source est muette ! L'onde éloquente elle-même n'est plus ! ».

Il faut resituer la diffusion de ce texte dans la politique de restauration du christianisme qui a suivi le bref règne de l'empereur apostat. Même Apollon reconnaissait que l'heure du paganisme était finie.

Pour recouvrir encore davantage ces oracles d'un vernis d'authenticité, les faussaires chrétiens introduisaient leurs créations littéraires par une description minutieuse des circonstances de la découverte de l'oracle apollinien.

Dans la *Théosophie*, l'oracle que citait Théodote est précédé d'une introduction qui insiste sur le caractère miraculeux de la découverte de l'oracle et qui en précise la chronologie : ἐν τοῖς χρόνοις τοῦ βασιλέως Λέοντος ναὸς εἰδώλου, ὁμῆλιξ τῆς Κυζικηνῶν πόλεως, ἔμελλε παρὰ τῶν πολιτῶν εἰς εὐκτήριον μετασκευασθῆναι οἶκον τῆς ὑπερενδόξου δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου, καὶ εὑρέθη ἐν λίθῳ μεγάλῳ κατὰ τὸ πλευρὸν τοῦ νεὼ χρησμὸς ἐγκεκολαμμένος. ὁ δὲ αὐτὸς εὑρέθη καὶ ἐν Ἀθήναις ἐν τῷ ἀριστερῷ μέρει τοῦ νεὼ κατὰ τὴν πύλην, ἀπαραλλάκτως ὅμοιος ὢν ἐκείνῳ (« À l'époque de l'empereur Léon, le temple d'une statue, aussi vieux que la ville même des Cyzicéniens, était sur le point d'être transformé par les citoyens en une chapelle de notre très illustre maîtresse Mère de Dieu (*theotokos*). Et fut trouvé sur une grande pierre sur le mur du temple un oracle gravé. Le même oracle, exactement semblable à celui-ci, fut trouvé à Athènes dans la partie gauche du temple près de la porte »)[203].

---

[202] Philostorgius, *Histoire* VII F 1c = *Artemii Passio* 35 (Cat. 136). Voir G. Roux, *Delphes, son oracle et ses dieux*, Paris, 1976, p. 217 ; T.E. Gregory, Julian and the Last Oracle at Delphi, *GRBS* 24 (1983), p. 355–366 ; A. Markopoulos, Kedrenos, Pseudo-Symeon and the Last Oracle at Delphi, *GRBS* 26 (1985), p. 207–210.

[203] *Théosophie* I 54 (Beatrice) = § 53 (Erbse) (Cat. 109).

Une description de ce genre est également ébauchée chez Jean Malalas selon lequel : καὶ γράψαντες τὸν χρησμὸν οἱ ἥρωες ἐν λίθῳ, ἤτοι μαρμάρῳ, χαλκέοις γράμμασιν, ἔθηκαν αὐτὸ ὑπέρθυρον τοῦ ναοῦ, καλέσαντες τὸν οἶκον Ῥέας μητρὸς θεῶν. ὅστις οἶκος μετὰ χρόνους πολλοὺς ἐγένετο ἐκκλησία τῆς ἁγίας καὶ θεοτόκου Μαρίας ὑπὸ Ζήνωνος βασιλέως (« les héros (= les Argonautes) ont gravé l'oracle en lettres de bronze sur une pierre de marbre, la placèrent au-dessus de la porte du temple qu'ils appelèrent Maison de Rhéa, mère des dieux. De nombreuses années plus tard, sous le règne de l'empereur Zénon, cette maison fut transformée en église de Sainte Marie Mère de Dieu »)[204].

Quant à l'oracle cité en *Théosophie* I 5, il est introduit par ce préambule : ἐρωτήσαντός ποτε τοῦ ἱερέως τὸν Ἀπόλλωνα περὶ τῆς μελλούσης κρατεῖν θρησκείας, παράδοξον εἶπε χρησμὸν τοιοῦτον ὅστις εὕρηται ἐν Δελφοῖς εἰκὸς τῷ πέμπτῳ ἔτει τῆς βασιλείας Ἀναστασίου, μηνὶ αὐγούστῳ ιη΄, ἰνδικτιῶνος δ΄, ἡμέρᾳ α΄, γενομένης ἐπομβρίας μεγάλης κατακλυσμοῦ δύναμιν ἐχούσης, ἐγγεγραμμένος ἐν πλακὶ καὶ ἀποκείμενος εἰς τὰ θειμέλια τοῦ ναοῦ εἰδωλείου (« alors qu'un prêtre interrogeait Apollon sur la religion qui prévaudra dans l'avenir, il prononça cet oracle étonnant, qui fut trouvé à Delphes, semble-t-il, la cinquième année du règne d'Anastase, le dix-huit août, la quatrième indiction, un dimanche, lors d'une inondation qui avait la force d'un déluge, oracle gravé sur une pierre et laissé près des fondations de la cella du même temple »)[205].

La découverte extraordinaire d'une inscription enfouie dans le sol et dont le contenu venait fonder un nouveau culte est une pratique bien attestée dans toute l'Antiquité[206]. Par la reprise de ce motif, les développements circonstanciés concernant la découverte des blocs gravés conféraient ainsi encore davantage d'autorité aux pseudo-oracles.

Les prophéties sur la fin du paganisme ont été produites au cours du V^e^ siècle dans un contexte historique précis. Afin de légitimer la

---

[204] Jean Malalas, *Chronique* IV 8 (Thurn) (= p. 77–78 Dindorf).

[205] *Théosophie* I 5 (Beatrice) ≠ § 16 (Erbse) (Cat. 87). Sur cette date, que l'on devrait placer en 502/3, voir P. Beatrice, Monophysite Christology in an Oracle of Apollo, *IJCT* 4 (1997–1998), p. 3–22 (p. 15–20).

[206] Voir W. Speyer, *Bücherfunde in der Glaubenwerbung der Antike*, Göttingen, 1970, p. 99–110 ; A. Chaniotis, Old wine in a new skin : Tradition and innovation in the cult fondation of Alexander of Abonoteichos, *in* E. Dabrowa (éd.), *Tradition and Innovation in the Ancient World*, Cracovie, 2002 [= *Electrum* 6], p. 67–85 (p. 70).

politique chrétienne d'abandon des temples païens, les autorités chrétiennes ont fait circuler, sous les règnes des empereurs Léon (457–474), Zénon (474–491) et Anastase (491–518), des oracles d'Apollon dont on affirmait la grande antiquité et qui auraient miraculeusement refait surface précisément à l'époque et à l'endroit où on décidait de transformer les lieux de culte païens en églises. Ainsi, les épisodes de la découverte des oracles à Cyzique et à Athènes ont très clairement servi à justifier l'installation dans ces sanctuaires païens d'églises en l'honneur de la *Theotokos*[207], dont le culte prenait une importance de plus en plus considérable depuis le Concile d'Éphèse[208].

C'est dans un même contexte qu'a été invoqué par les chrétiens un oracle dans lequel Apollon injurie les juifs venus le questionner à propos de la fin des temps : Ἰουδαίοις χρησμὸν περὶ τῆς συντελείας αἰτήσασιν ὁ Ἀπόλλων ἔχρησεν οὕτως (« Aux juifs qui lui demandaient un oracle au sujet de la fin (des temps), Apollon répondit en ces mots ») :

> Ὦ μέγ' ἀναιδέες, ὦ κακοφράσμονες ⟨ἄνδρες⟩ ἀλιτροί·
> τίπτε πρὸς ἡμέτερον δόμον ἤλθετε; πῶς κ' ἐμὸν οὖδας
> ἀνθρώποις φλέγξαιθ', οἷς μὴ βίος ὀρθὸς ὁδεύει,
> οἳ νόμον ἐκ προγόνων γεννήτορος ἠρνήσαντο.
> τοῖσι δ' ἀπ' ἀντολίης κακὸν ἔρχεται ἀπροφάσιστον.
> ὄμνυμι τὸν κατέχοντα θρόνους ἐπὶ γαῖαν ἅπασαν
> καὶ τῶν οὐρανίων μακάρων γεννήτορα κεῖνον,
> ὃς κατέχει πόντον πολιὸν γλαυκήν τε θάλασσαν·
> πάντα χαμαὶ πεσέει καὶ πάνθ' ἕνα θρῆνον ἀείσει[209].
>
> « Ô impudence grande ! Ô hommes impies et de mauvais dessein !
> pourquoi êtes-vous venus à notre temple ? Et comment mon sanctuaire
> parlerait-il
> à des hommes dont la vie ne marche pas droit,
> et qui ont renié la loi du père depuis leurs ancêtres ?
> Sur eux de l'orient un mal vient, implacable.

---

[207] Voir F.R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization c. 370–529*. II, Leyde – New York – Cologne, 1994 [= *Religions in the Graeco-Roman World*. 115/2], p. 22–24 ; C. Mango, The Conversion of the Parthenon into a Church : the Tübingen Theosophy, *DeltChAE* 18 (1995), p. 201–203.

[208] Voir A. Cameron, The Cult of the Theotokos in Sixth Century Constantinople, *JThS* 29 (1978), p. 79–108 ; B. Flusin, Le christianisme impérial et ses expressions. Théologie, spiritualité, piété, in J.-M. Mayeur *et al.*, *Histoire du christianisme des origines à nos jours*. III. *Les Églises d'Orient et d'Occident*, Paris, 1998, p. 609–657 (p. 637–642).

[209] *Théosophie* I 53 (Beatrice) = § 52 (Erbse) (Cat. 108).

> Je jure par celui qui siège sous la terre entière,
> père des bienheureux du ciel, et qui contient la blanche mer, la glauque mer :
> tout tombera par terre, et tout poussera un unique gémissement. »
> (Trad. P. Batiffol).

Comme le suggère P.F. Beatrice[210], il est très probable que cet oracle a été rédigé en renfort à la vive hostilité de certains chrétiens de l'époque vis-à-vis des communautés juives, accusées d'avoir trahi leurs ancêtres et tué le Christ.

Du IV^e^ au VI^e^ siècle, les oracles d'Apollon ont donc continué à jouer un rôle dans la démonstration des chrétiens à propos de la supériorité et de la victoire historique de leur religion. D'Eusèbe à Jean Malalas, les apologistes se sont servis du potentiel de persuasion encore exercé par les oracles apolliniens pour montrer à leurs opposants que le dieu païen avait non seulement annoncé la conversion de son propre temple en église, mais qu'il avait aussi dénoncé le déicide perpétré par les juifs.

III. Conclusion

Parallèlement à la tradition selon laquelle les paroles d'Apollon étaient la cible des critiques les plus véhémentes adressées au paganisme, s'est développée une autre tradition, selon laquelle les prophéties apolliniennes pouvaient aider les païens à comprendre la prééminence de la religion chrétienne. L'enjeu politique du culte rendu à Apollon, d'une part, et la production oraculaire qui lui était attribuée, d'autre part, ont entraîné une évolution en deux temps de l'attitude des auteurs chrétiens vis-à-vis du dieu grec de la mantique. Après avoir sans cesse mis en exergue la nature démonique d'Apollon, ainsi que le caractère fallacieux de ses oracles, ils en sont arrivés à invoquer la pieuse sagesse du dieu, afin de montrer aux païens que ses oracles venaient renforcer le bien-fondé des dogmes du christianisme. Les textes apolliniens sur la sagesse orientale ou encore sur la nature de la divinité suprême ont de la sorte poussé

---

[210] P.F. Beatrice, *Anonymi Monophysitae Theosophia. An Attempt at Reconstruction*, Leyde, 2001 [= *VChr Suppl.* 56], p. xxx–xxxi.

les chrétiens à ne plus critiquer les aberrations professées par Apollon mais à accorder eux aussi du crédit à ses paroles.

C'est sans doute parce qu'ils pressentaient le danger que pouvaient provoquer ces textes nouveaux dans l'argumentation des philosophes païens que les penseurs chrétiens ont changé de tactique apologétique et ont récupéré parmi leurs Saints le dieu-prophète dont ils réprouvaient en d'autres endroits les rites sanglants. Les auteurs chrétiens ont donc fait appel aux révélations païennes pour montrer l'antériorité, et donc l'authenticité, du message du Christ. En mettant en évidence l'admiration à l'égard des anciens Hébreux exprimée par la divinité grecque ou encore l'accord entre les prophéties d'Apollon et leur doctrine, les chrétiens ont donc tenté de montrer que leur Dieu avait voulu préparer les hommes à la venue du Christ déjà dans la bouche du dieu, qu'ils élevaient dès lors au rang de prophète chrétien.

À un certain moment, lorsque le christianisme est devenu la religion officielle de l'Empire, l'interprétation christianisante des paroles apolliniennes a progressivement pris le pas sur la critique du culte apollinien, sans toutefois éliminer complètement cette dernière, puisqu'on a montré que Théodoret blâmait, encore en plein V^{e} siècle, le culte païen grâce aux oracles d'Apollon.

Finalement, dans la vive polémique entre païens et chrétiens, l'interprétation chrétienne d'authentiques oracles païens n'a plus été suffisamment probante pour garantir complètement la mission apologétique des chrétiens. C'est ainsi que des faussaires se sont mis à rédiger des prophéties indument attribuées à Apollon au moyen d'un langage qui s'inspirait de la littérature oraculaire. Ces oracles permettaient aux auteurs chrétiens de confirmer certaines options de la doctrine chrétienne au cœur des débats christologiques de l'époque. En outre, la mise en circulation de ces textes servait aussi la politique d'abandon et de destruction des temples païens.

CONCLUSION

Au terme de cette étude, qui nous a menés de l'*adyton* des sanctuaires de Didymes et de Claros à la *Chronique* de Jean Malalas, il convient de dresser le bilan de nos investigations. Cet ouvrage s'est proposé d'envisager les différents statuts accordés à l'époque impériale aux oracles d'Apollon, paroles divines bien vite devenues textes sacrés. Depuis leur réapparition en nombre au II^e^ siècle, les textes oraculaires attribués au dieu de la mantique n'ont cessé d'être évoqués par les Anciens dans des circonstances multiples et variées jusqu'au VI^e^ siècle, quand on a cessé de recourir massivement aux paroles d'Apollon et où, de façon plus générale, le référent à l'hellénisme prend une voie nouvelle[1].

On rappellera encore ici l'attention toute particulière accordée dans cette étude aux différents contextes dans lesquels les Anciens avaient recours à la parole divine. Car ce sont bien les contextes d'utilisation du texte oraculaire, bien plus que son contenu, qui livrent au chercheur un éclairage original sur l'évolution des pratiques et traditions liées aux oracles et, de façon plus générale, sur les ambiances politiques, sociales, culturelles et religieuses dans lesquelles évoluaient les communautés hellénophones païennes et chrétiennes des premiers siècles de notre ère.

Recours aux paroles d'un dieu citoyen

On s'est tout d'abord attaché à analyser la référence aux paroles d'un Apollon citoyen, divinité intimement liée au destin de l'institution religieuse et donc à celui de la cité au nom desquelles elle prophétisait. C'est au cœur de la consultation oraculaire qu'a été envisagé le recours aux oracles apolliniens, au moment où ils ont été formulés, puis diffusés par les sanctuaires émetteurs de révélations.

Dans ce cadre, l'étude de la clientèle des sanctuaires de Claros et de Didymes a premièrement conduit à examiner la provenance géo-

---

[1] Voir P. Allen et E. Jeffreys (éd.), *The Sixth Century. End or Beginning ?*, Brisbane, 1996 [= *Byzantina Australiensia.* 10], p. 1–10.

graphique et socio-politique des consultants. L'analyse révèle que ces derniers sont issus de la classe dirigeante des municipalités de la partie orientale de l'Empire. Il s'agit de Romains installés par le pouvoir central dans les colonies et de Grecs provenant des classes supérieures de la société grecque et appartenant aux mêmes familles d'illustres notables. Les membres de cette élite occupaient des charges politiques et religieuses importantes au sein de leur cité et la plupart d'entre eux s'étaient vu octroyer la citoyenneté romaine.

Quant à l'étude des motifs avancés pour consulter Apollon, elle a permis de mettre en évidence que les questions qui lui étaient posées variaient en fonction de contextes de consultation nettement distincts. D'un côté, la clientèle des sanctuaires s'adressait au dieu selon un *mode civique*, dans le cadre du fonctionnement de la cité grecque, dont il faut souligner la vitalité à l'époque romaine, mais aussi le cadre quelque peu artificiel dans lequel elle se trouve confinée. De l'autre, c'est selon un *mode privé* que les pèlerins interrogeaient Apollon sur des sujets qui reflétaient davantage une expérience religieuse personnelle.

Pour assurer le bon fonctionnement de la cité, les consultants recouraient à l'avis d'Apollon dans l'intention de veiller à la pratique des différents cultes de la *polis* et de résoudre une crise, en trouvant l'origine de la situation dramatique et sa solution dans l'intervention du dieu. Ce faisant, ils reproduisaient un schéma-type de consultation publique, rigide et strictement défini, par imitation des grandes consultations publiques décrites par Hérodote : le recours à l'oracle permettait par là aux pèlerins de s'intégrer dans le processus civique, en se référant à une culture religieuse traditionnelle. La participation des citoyens à la vie religieuse de leur cité impliquait le maintien de l'aspect traditionnel, et par conséquent, polythéiste des pratiques et des représentations religieuses. On voit ainsi se dessiner les contours d'un polythéisme civique, qui, comme de tout temps, assurait la cohésion du corps des citoyens participant activement à la vie de la communauté.

Parallèlement aux questions posées en relation avec la vie de la communauté civique, les mêmes consultants se rendaient dans les mêmes institutions religieuses avec des attentes toute différentes. Conformes à un type de divination répandu dans tout l'orient romain, les questions posées à titre privé à Apollon aux premiers siècles de notre ère concernaient autant les différents tracas de la vie quotidienne que des points de théologie précis. Les demandes de révélations faites à Apollon en ses sanctuaires de Claros et de Didymes

sont en cela en accord avec l'évolution des théories sur les rapports entre l'homme et l'invisible, telles qu'elles se développent dès le II^e^ et surtout au III^e^ siècle. C'est ainsi que s'est élaborée l'idée selon laquelle seules les entités divines étaient à même de divulguer à l'homme les secrets du monde divin. On sait bien que cette nouvelle conception est à l'origine de la constitution de recueils d'anciens oracles, auxquels on conférait un sens providentiel nouveau, et de l'apparition de nouvelles collections d'oracles fictifs, d'emblée rassemblés en un corpus canonique. Mais ce besoin croissant de révélations divines a, dans le même temps, aussi poussé les gens de l'époque à se rendre dans les structures traditionnelles de révélation, à savoir les sanctuaires, avec des questions reflétant des interrogations touchant à ce nouveau courant théologique païen.

Lorsque l'on s'interroge sur les raisons qui poussaient les pèlerins à se rendre dans un sanctuaire apollinien plutôt que dans un autre, on découvre que la consultation de l'oracle servait des réseaux de clients bien distincts. Il s'avère que les consultants du sanctuaire de Didymes appartiennent soit à un ensemble formé de la population locale, soit à un réseau constitué par des liens historiques, associant des fidèles venus de cités parfois éloignées de Didymes, mais toujours liées par leur histoire au prestigieux oracle milésien. Quant à la répartition géographique de la clientèle de Claros, elle révèle qu'un premier réseau naturel était constitué de consultants issus de cités proches de Colophon. Dès le début du II^e^ siècle, s'est également formé un réseau politique de consultants, constitué de Romains prestigieux, tel Germanicus, et de processions venues de cités éloignées de Claros, sans lien apparent avec l'histoire de Colophon. Leurs déplacements jusqu'au sanctuaire étaient liés aux enjeux politiques qui résultaient de l'intérêt que le pouvoir romain a toujours marqué pour ce sanctuaire.

Par la suite, le sanctuaire clarien a encore élargi sa zone d'influence par le truchement de l'autorité romaine, sans qu'il soit nécessaire de s'y rendre physiquement pour participer de la même communauté religieuse : l'aire de diffusion des inscriptions latines conformément aux prescriptions de l'Apollon de Claros montre bien que la propagande du sanctuaire s'est appuyée sur un processus de constitution d'une communauté de fidèles unifiée par le culturel et le religieux et élargie à l'ensemble du territoire romain.

Officiellement motivée par la prise d'oracle, la procession jusqu'au sanctuaire recouvrait aussi d'autres enjeux importants, répartis sur divers échelons. La consultation de l'oracle revêtait ainsi une importance considérable dans la gestion de la vie civique, que ce soit à l'intérieur de la cité, au niveau régional et même au niveau de l'Empire. La participation aux très prisés pèlerinages constituait, aux yeux de l'élite urbaine des cités grecques d'Asie mineure, l'occasion de réaffirmer, auprès de leurs concitoyens, leur position sociale. Le vif succès de cette culture religieuse grecque adaptée au goût du jour peut dès lors s'expliquer par le fait qu'elle servait conjointement les intérêts des notables locaux, qui pouvaient par ce biais faire valoir leur éminence sociale et culturelle, et ceux des autorités romaines, qui profitaient de cette occasion pour asseoir et renforcer leur pouvoir.

Ensuite, l'analyse des discours théologiques proposés par les sanctuaires a révélé que, pour transmettre la volonté d'Apollon, les autorités de Claros et de Didymes recouraient à trois fonctions bien distinctes du langage oraculaire : expliquer, prescrire et révéler. Comme aux époques archaïque et classique, les aspects explicatif et prescriptif des textes oraculaires permettaient aux sanctuaires de tisser des liens avec leurs différents clients et d'étendre leur pouvoir, notamment grâce à une politique de diffusion des images et des paroles d'Apollon.

Cependant, face à la demande incessante de révélations divines, les sanctuaires en sont venus aussi à endosser un rôle novateur, quelque peu éloigné de leur fonction civique, mais toujours en accord avec un des privilèges anciens accordés à Apollon. Ce dernier consistait à révéler aux hommes la nature de la divinité suprême. Jouant un double rôle de réception et de création des opinions théologiques, l'institution oraculaire devenait émettrice d'une forme de théologie similaire à celle des autres contextes philosophiques et religieux contemporains. C'est ainsi que les vers apolliniens décrivaient la divinité suprême à l'aide de la théologie négative et de la polyonymie et dépeignaient un dieu universel et inaccessible, principe auquel étaient subordonnées les divinités du panthéon traditionnel et dont le mystère ne se dévoilait qu'à l'homme initié.

Au cœur de la même institution religieuse civique, les prêtres diffusaient donc des paroles divines qui répondaient tant à des questions liées

au fonctionnement et au destin de la cité, qu'à des questions liées davantage à une expérience religieuse d'ordre individuel et intérieur. Quel que soit le mode selon lequel on s'adressait à Apollon, la divinité à l'origine des textes sacrés restait un dieu résolument ancré dans le sanctuaire, et donc dans la cité, un dieu qui tâchait, par ses prédictions, de satisfaire les attentes des consultants, tout en veillant à servir les intérêts de la communauté civique de laquelle il dépendait.

Recours aux paroles d'un dieu prophète

À partir du IV^e^ siècle, les Anciens vont progressivement cesser de recourir aux oracles d'Apollon dans le cadre de la cité grecque qui leur avait donné jour ; et c'est un accueil tout autre qui sera désormais réservé aux mêmes paroles divines. À l'instigation de Dioclétien, qui se reporta au jugement d'Apollon didyméen pour légitimer la persécution de 303, les païens vont petit à petit se référer aux prophéties d'un dieu capable d'intervenir dans la politique antichrétienne menée par les autorités impériales. Il faut encore souligner ici le rôle du politique comme moteur d'évolution religieuse : en effet, on sait que les présupposés théoriques existaient déjà pour faire d'Apollon un dieu capable de prophétiser des vérités théologiques. Mais c'est la politique impériale qui donna l'impulsion à ce nouveau type de référent à la parole divine, notamment par la modification du cadre civique dans lequel étaient produits et interprétés les oracles d'Apollon.

Pour réagir face à ces nouveaux usages de la parole divine et aux violents actes qu'ils cautionnaient, les chrétiens vont s'emparer des mêmes textes oraculaires, tout comme des autres textes révélés païens, pour montrer la supériorité de la religion chrétienne.

Le recours aux textes apolliniens dans les littératures païenne et chrétienne dévoile de la sorte comment le patrimoine religieux d'une collectivité a été perçu, récupéré et interprété dans un contexte nouveau, celui de la polémique entre païens et chrétiens. L'analyse a permis de mettre en exergue trois types de réutilisation des révélations d'Apollon.

Tout d'abord, en recourant aux oracles d'Apollon dans la *Philosophie tirée des oracles* et dans la *Vie de Plotin*, Porphyre a fait des paroles du

dieu une source d'enseignement philosophique, dans un monde où l'autorité épistémologique et théologique se marquait chaque jour davantage par le recours à un livre. L'analyse de l'exégèse des oracles apolliniens dans la *Philosophie tirée des oracles* révèle que, loin d'être univoque, la lecture des paroles d'Apollon par l'auteur se déployait pour chaque extrait sur plusieurs niveaux, au sein desquels il s'exprimait tantôt en philosophe, tantôt en polémiste et critique de la religion.

Dès lors, le statut jusque-là inédit accordé par Porphyre aux paroles divines, désormais destinées à confirmer les doctrines philosophiques, ne doit plus être, comme on l'a affirmé trop souvent, interprété comme le fait d'un esprit faible et superstitieux, mais constitue au contraire un maillon important au sein de l'évolution intellectuelle du moment. En effet, on sait que, par la perte progressive de son statut de discipline universelle, la philosophie se légitimera de plus en plus grâce à des paroles divines, pour finalement se subordonner à la théologie. Le rôle du philosophe, quant à lui, se réduira progressivement à une enquête rationnelle fondée sur des principes théologiques révélés.

En proposant une exégèse symbolique de ce qui constituait à ses yeux de véritables livres sacrés, Porphyre a accordé aux paroles d'Apollon un statut comparable à celui assigné aux *logia* bibliques par les chrétiens, tel Origène. Par là, il a conféré à la *Philosophie tirée des oracles* une tournure résolument polémique : cette formidable entreprise visait à fournir à la religion païenne des armes destinées à combattre le christianisme sur un terrain nouveau, celui de l'hénothéisme. Loin de laisser ses opposants indifférents, le travail exégétique de Porphyre a provoqué une réaction passionnée de la part des apologistes chrétiens.

Dans le climat historique très tendu de la fin du III^e^ et du début du IV^e^ siècle, Eusèbe a entrepris de répondre aux virulentes attaques de Porphyre. Sa méthode pamphlétaire a consisté à reprendre l'analyse des oracles païens utilisés par son adversaire dans la *Philosophie tirée des oracles*. Pour mieux souligner les aberrations de la religion païenne, l'évêque de Césarée a articulé sa critique autour de motifs puisés au cœur même de la pratique de la religion traditionnelle, notamment grâce au témoignage des paroles d'Apollon. Tant les prophéties apolliniennes que les commentaires qu'en a proposés Porphyre constituaient pour l'auteur un riche matériel qui lui a permis de

développer les différents thèmes de son argumentation, comme la critique des interprétations philosophiques de la mythologie grecque, le rejet du sacrifice sanglant, la dénonciation des actions scandaleuses des mauvais démons, ou encore la désapprobation des pratiques liées à la magie. Plus fondamentalement, c'est le statut prophétique des révélations bibliques qu'Eusèbe a cherché à rétablir, afin de démontrer que ces dernières, en définitive, constituaient l'unique source oraculaire salutaire pour atteindre la vérité.

Alors que, en un dernier sursaut de cette « vieille école » apologétique pamphlétaire, Théodoret a encore réutilisé, en plein V^e^ siècle, certaines paroles d'Apollon pour déployer son argumentation contre les pratiques religieuses païennes, une nouvelle forme de réappropriation du patrimoine religieux païen a été mise en œuvre par les auteurs chrétiens, et ce, dès le IV^e^ siècle.

Pour convaincre leurs opposants, les auteurs chrétiens ont compris qu'ils pouvaient tirer parti du crédit et du prestige dont jouissaient encore à l'époque les prophéties d'Apollon. Aussi ont-ils recouru aux paroles d'Apollon dans l'intention de montrer qu'il existait un certain nombre de concordances entre une forme authentique de religion païenne et divers aspects du christianisme. Au cœur de la vaste entreprise de relecture chrétienne de témoignages religieux païens, les apologistes, tels Lactance et l'auteur de la *Théosophie*, se sont attachés à montrer, textes à l'appui, que, correctement interprétées, les prophéties d'Apollon se révélaient comme une annonce de la sagesse des légataires du judaïsme, de certains dogmes du christianisme ou encore de la défaite du paganisme.

L'attitude ambiguë des apologistes dans leur traitement des oracles apolliniens peut s'expliquer par la double connotation de la figure d'Apollon. D'un côté, le dieu restait lié, aux yeux des chrétiens, au culte qu'on lui rendait, et donc à la valeur politique, et même polémique, rattachée à la pratique civique de la religion païenne ; de l'autre, l'apparition des oracles théologiques païens les a poussés à adopter une attitude nouvelle vis-à-vis des paroles d'Apollon. Issues d'une conception du paganisme hénothéiste et de plus en plus épurée, les révélations apolliniennes à la disposition des polémistes ne permettaient plus à ces derniers de fustiger les atrocités du paganisme. Au contraire, les vers apolliniens, qui se référaient à une divinité suprême, mais également à une cosmologie hiérarchisée et à des

mystères symboliques, pouvaient facilement être soumis à une lecture christianisante.

L'exégèse chrétienne d'oracles païens a bien vite été relayée par la fabrication, en milieu chrétien, de prophéties placées sous l'autorité du dieu de la mantique grecque. Grâce à la mise en scène d'un Apollon plaintif, déplorant l'extinction de son culte, ces prophéties pseudépigraphiques visaient à légitimer la politique d'abandon et de destruction des temples païens menée par les autorités chrétiennes. Commentés au même titre que les authentiques oracles apolliniens, ces textes rédigés par des faussaires chrétiens trouvaient également une place dans les débats christologiques qui divisaient les différentes communautés chrétiennes.

Destinées à préparer les nations polythéistes à l'avènement de la nouvelle religion, les paroles d'Apollon vont dès lors servir de propédeutique à la foi chrétienne.

À partir du III^e^ siècle, les auteurs païens et chrétiens ont donc réservé une place de choix aux paroles d'Apollon. Sans plus se référer à la structure civique qui avait donné vie à ces révélations, c'est à un dieu capable de prophétiser des vérités philosophiques et théologiques qu'étaient désormais rattachées les productions apolliniennes.

Savoir pratique et savoir livresque

Les multiples usages qu'ont fait les Anciens des paroles d'Apollon trahissent une tension constante entre, d'une part, un savoir pratique, ancré à l'origine dans l'acte du culte païen, et plus précisément, dans la consultation de l'oracle, et, d'autre part, un savoir livresque, établi par diverses traditions exégétiques, associées au fil des âges aux divines révélations.

Par l'énonciation des oracles d'Apollon en une langue comprise par tous, les prêtres officiant dans les sanctuaires de Claros et de Didymes ont produit, et puis diffusé, une forme de savoir pratique qui permettait aux diverses communautés hellénophones non seulement de traduire les différents types d'attentes formulés à l'égard du monde divin, mais également de structurer leur vie politique, sociale et peut-être même économique. La production du texte, ainsi que sa mise en valeur par la gravure, était dès lors intimement liée aux

multiples enjeux que révèlent les différentes étapes de l'acte de consultation.

Dès leur passage à l'écrit, les paroles d'Apollon prenaient la forme d'un texte sacré, dont le statut de révélation ne cessait de modifier les rapports entretenus par l'homme avec les divines prescriptions. C'est leur appartenance au monde de l'écrit qui a rendu possible la réinterprétation littéraire des textes oraculaires, sans que cette dernière ne fasse plus référence à leur fonction pratique originelle. Ainsi, le recours aux paroles d'Apollon a pu progressivement être opéré par le biais d'un livre, duquel découlait tout enseignement.

Le savoir pratique, que constituaient les révélations divines, n'a toutefois pas disparu aussitôt que ces dernières ont été extraites de leur contexte de production. Au contraire, l'analyse des oracles dans les littératures païenne et chrétienne a révélé que les textes divins y étaient aussi utilisés pour soutenir des pratiques argumentatives et apologétiques précises. Finalement, la fabrication de prophéties chrétiennes attribuées à Apollon a abouti, à la fin du V^e^ siècle, à un artifice déjà exploité auparavant : la prétendue découverte d'une inscription portant un oracle qui venait légitimer la fondation d'un nouveau culte. L'importance accordée par les faussaires chrétiens au support matériel de l'oracle atteste bien que, jusque dans les évocations des révélations apolliniennes les plus tardives, les Anciens se référaient à la fonction concrète de l'oracle, qui ne pouvait en rien être dissocié de l'utilisation qu'on en faisait.

Les différentes lectures appliquées par les Anciens aux paroles d'Apollon montrent donc que ce n'est pas tant le contenu de l'oracle qui prévalait, que le statut qui lui était accordé. Le contenu des oracles théologiques seul ne permet pas d'appréhender dans quelle mesure ces derniers avaient joué un rôle au sein de la stucturation du pouvoir impérial, ou encore dans la lutte contre l'avancée du christianisme. C'est davantage le contexte de leur réappropriation qui peut nous renseigner à ce sujet.

Or, le statut accordé aux paroles d'Apollon n'a cessé d'être modifié au gré des circonstances de leur exploitation. Par conséquent, un même oracle pouvait fort bien servir des arguments variés, voire opposés, tributaires des différents degrés et modes de lectures auxquels il était soumis. Précisons que, si le contexte d'évocation variait, l'autorité de l'oracle, elle, restait intacte. C'est grâce aux multiples adaptations qu'ils permettaient que les extraits apolliniens ont pu

passer de contexte en contexte et de texte en texte. Ainsi, certains d'entre eux ont été vidés de leur sens, travestis et puis même inventés, pour épouser de plus en plus fidèlement le message chrétien à transmettre aux païens. En somme, ce sont fondamentalement les interprétations de leurs exégètes qui consacraient aux textes révélés leurs significations.

Reformuler une identité grecque

La référence aux paroles d'Apollon a permis aux Anciens de souligner de multiples façons leur appartenance à la culture grecque. L'assiduité des pèlerins issus des cités orientales à consulter l'oracle de Claros témoigne tout d'abord de l'importance de la reprise de ce rituel grec traditionnel pour le développement de la vie civique. À la recherche de leur identité hellénique, des consultants issus d'anciennes cités de l'est de l'Empire romain, de colonies romaines ou encore de cités récemment fondées, organisaient des processions renvoyant à un rituel ancestral en les incluant dans un processus collectif, qui rythmait leur année, régulait leurs problèmes et renforçait leur cohésion. En essayant de s'accommoder de rites anciens de plus en plus étrangers à leur mentalité, les prêtres ont, eux aussi, visé à fournir aux pèlerins un référent culturel qui leur était propre et grâce auquel ils pouvaient revendiquer leur appartenance à la culture d'Homère.

Par la constitution d'une collection de paroles d'Apollon destinées à fournir un support à une exégèse symbolique, Porphyre réussit à doter l'hellénisme païen de livres révélés. Ce statut d'exception accordé aux extraits apolliniens permettait de réaffirmer la valeur philosophique et la portée sotériologique de la religion grecque traditionnelle, victime à l'époque du scepticisme des penseurs païens et des plus virulentes attaques chrétiennes. La fortune de l'entreprise du philosophe de Tyr se mesure plus encore à l'aune de la réaction de ses opposants chrétiens. Pour lui répondre, malgré leur rejet des cultes propres à l'hellénisme, les apologistes chrétiens ont investi d'une charge nouvelle les prophéties païennes, et plus précisément, celles d'Apollon.

La réutilisation du patrimoine oraculaire païen par les chrétiens leur fournissait tout d'abord les moyens de justifier leur refus d'honorer

les dieux traditionnels du paganisme tout en se posant en héritiers de l'hellénisme. La mise en évidence de la perversité des rites païens, voués à des entités démoniques malfaisantes, permettait aux auteurs chrétiens de souligner, par contraste, la supériorité des miracles du Christ, accomplis au nom du vrai Dieu. Cet argument servait la constitution de la théorie selon laquelle le polythéisme de l'époque n'était qu'une forme corrompue et détériorée d'une religion monothéiste originelle, dont le christianisme était l'authentique et unique héritier. En cela, il permettait aux chrétiens de se targuer d'être, non pas des déserteurs de la religion traditionnelle, ou de mauvais juifs, comme on le leur reprochait, mais les membres d'une « troisième nation », unique, indépendante, supérieure et, de surcroît, en accord avec la tradition.

Ensuite, les discussions chrétiennes sur les pratiques de la religion gréco-romaine revêtaient aussi pour les membres des communautés chrétiennes un enjeu politique de taille. En effet, dans un monde où les dieux sont des acteurs politiques et où le chef suprême de l'État est vénéré à la manière d'un dieu, la critique de la pratique de la religion, et notamment celle des cultes propres à la cité, impliquait une profonde remise en cause du fonctionnement et du fondement même des institutions romaines.

Un troisième enjeu de la mise en place d'une puissante argumentation autour des prophéties païennes était lié à la nécessité de se construire des références culturelles propres. Dans un climat historique fort tendu, démontrer l'impiété de l'autre, du persécuteur, notamment par une remise en question de ses referents religieux, constituait une manière de construire, de préserver et de renforcer sa propre identité. En effet, les chrétiens devaient se démarquer de la culture dominante, dont ils étaient pourtant issus, pour s'inventer une nouvelle façon d'être à la fois grec et fidèle aux enseignements du Christ.

Une fois le christianisme devenu religion officielle de l'Empire romain, la récupération des paroles apolliniennes venait en renfort de la vaste politique de conversion des païens au christianisme. C'est dans ce contexte que le dieu législateur des Grecs en vint à être considéré comme l'un des principaux prophètes de la nouvelle religion chrétienne.

Que ce soit dans la pratique de la consultation de l'oracle ou dans l'établissement d'une argumentation polémique, le recours aux paroles d'Apollon servait de la sorte la constitution de l'identité religieuse,

politique, culturelle, philosophique et même théologique des hellénophones vivant dans les parties orientales de l'Empire romain.

Vers une Antiquité tardive orientale

Le champ chronologique de cette étude s'étend sur plusieurs siècles, depuis le Haut-Empire romain jusqu'au cœur de l'Antiquité tardive. Une telle extension dans le temps, qui recouvre des périodes distinguées par les historiens, conduit à poser la question de la rupture et/ou de la continuité des pratiques et traditions religieuses envisagées dans ce livre.

La présente étude a bien montré que c'est dans les provinces orientales de l'Empire que se sont élaborées les innovations en matière de pratiques cultuelles et de conceptions théologiques. Amorcé dès la conquête romaine d'Asie, le déplacement des grands centres intellectuels et multiculturels vers l'est de l'Empire a permis l'épanouissement culturel, religieux et politique d'illustres cités, comme Éphèse. Ainsi, le prestige accordé par les autorités romaines au sanctuaire de Colophon témoigne bien de la nouvelle importance en matière d'autorité théologique prise par les institutions religieuses orientales. De ce point de vue, la transition vers la « Spätantike » s'avère être un mouvement géographique avant de constituer une césure chronologique.

Après une période où, en Asie Mineure, la pierre « bavarde » selon l'expression d'H. Grégoire, la deuxième moitié du III^e^ siècle voit la disparition progressive des témoignages épigraphiques qui jusque-là avaient enregistré sur la pierre les faits marquants de la vie de la communauté civique[2]. Ce changement au sein des pratiques d'enregistrement des textes, et notamment des paroles oraculaires, reflète probablement une modification de la construction identitaire civique.

[2] Voir R. McMullen, The Epigraphic Habit in the Roman Empire, *AJPh* 103 (1982), p. 233–246 ; E.A. Meyer, Explaining the Epigraphic Habit in Roman Empire : the Evidence of Epitaphs, *JRS* 80 (1990), p. 74–96 ; G. Woolf, Monumental Writing and the Expansion of Roman Society in the Early Roman Empire, *JRS* 86 (1996), p. 22–39 ; H.W. Pleket, Greek Inscriptions in the Roman Empire. Their Strength, Deficiencies and (In)accessibility, *in* Aa.Vv., *XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina. Roma, 18–24 settembre 1997*. II, Rome, 1999, p. 77–91.

Dans un monde où, à la suite de la promulgation de l'édit de Caracalla, l'intérêt pour la course à la citoyenneté romaine avait disparu, la consultation de l'oracle ne constituait plus un marqueur socio-politique pertinent. Dans ce cadre, les revenus nécessaires à l'entretien des différents cultes de la cité n'étaient plus assurés par la communauté civique et les sanctuaires oraculaires ont progressivement périclité.

La disparition d'un mode de consultation civique n'a pas entraîné pour autant la disparition du recours à l'autorité du dieu. En effet, le nouveau mode d'appréhension du divin, que l'on a vu se développer au sein des sanctuaires, a survécu à leur déclin et les pèlerins en quête de révélations se sont dès lors tournés vers d'autres sources de révélation théologique, comme, par exemple, les prophètes itinérants qui sillonnaient la campagne syrienne.

Les spécialistes ont souvent parlé de crise morale et d'« âge d'anxiété » ou d'une influence du christianisme pour expliquer l'émergence d'une nouvelle forme de religiosité, et notamment du recours à l'autorité divine. Mettant en exergue le passage d'un dieu citoyen à un dieu prophète, cette étude révèle que c'est davantage la diversité des exploitations du statut des paroles révélées qui a constitué un moteur d'évolution du paganisme vers de nouvelles pratiques et traditions. Alors qu'il a été question, jusqu'ici, d'innovation dans la relation au divin, rappelons que, comme pour la littérature et l'art de l'époque[3], l'émergence de nouvelles façons de toucher au divin s'est réalisée par la reproduction de formes d'expérience héritées du passé.

La contextualisation des paroles d'Apollon à l'époque impériale a ainsi servi de fil conducteur pour appréhender le recours à la tradition, et l'évolution des enjeux qu'il implique, dans un monde classique en pleine mutation dans lequel le rapport au divin définit l'appartenance culturelle et politique.

---

[3] Voir notamment H.I. Marrou, *Décadence romaine ou antiquité tardive ? III^e–IV^e siècle*, Paris, 1977, p. 21–32 et T. Whitmarsh, *Greek Literature and the Roman Empire. The Politics of Imitation*, Oxford, 2001, p. 1–38.

CATALOGUE

Ce catalogue reprend l'ensemble des oracles, ou mentions d'oracles, attribués et attribuables à Apollon aux premiers siècles de notre ère.

Les textes ont été classés de la façon la moins subjective possible, en fonction du type de source qui les a transmis. Le signe « * » indique que l'attribution à un sanctuaire oraculaire a été proposée par un commentateur moderne, et le « ? » attire l'attention sur le degré de certitude de cette proposition. Sauf mention explicite, toutes les dates sont après Jésus Christ.

Chaque oracle est décrit sommairement, par la mention du sanctuaire d'origine, de la provenance, du destinataire, de la datation et/ou du thème évoqué.

Suivent les références aux sources anciennes qui ont livré le passage, ainsi qu'aux autres recueils modernes d'oracles. Ces mentions sont abrégées et l'on se référera à la bibliographie pour les références complètes[1].

Finalement, chaque notice renvoie aux passages du livre dans lesquels les oracles sont cités, étudiés ou mentionnés.

Sources épigraphiques

1 oracle d'Apollon clarien, à Kaisareia Troketta, IIe s.

Texte : Buresch, Klaros, p. 8–9 = *IGR* IV 1498 = Rob. C–14 = Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), n° 8 = *SGOst* I, 1998, n° 04/01/01.

Renvois : p. 33, 89, 138, 158, 161, 168, 169, 173, 178, 307

---

[1] Pour les concordances avec les catalogues d'oracles préexistants, les abréviations suivantes sont utilisées :

- Rob. : T.L. Robinson, *Theological Oracles and the Sanctuaries of Claros and Didyma*, diss. Harvard, 1981 : oracles de Claros (Rob. C) et oracles de Didymes (Rob. D).
- Font. : J. Fontenrose, *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1988.
- PW : H.W. Parke et D.E.W. Wormell, *The Delphic Oracle*. II. *The Oracular Responses*, Oxford, 1956.
- Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996) : R. Merkelbach et J. Stauber, Die Orakel des Apollon von Klaros, *EA* 27 (1996), p. 1–53.

2 oracle lacunaire d'Apollon clarien, à Odessos, IIe s.
Texte : *IGBulg* I² nº 224 = *GVI* 1145 = Rob. C–18 = Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), nº 18.
Renvois : p. 32, 66, 90, 178

3 mention d'oracles d'Apollon clarien, à Anchialos, IIe s.
Texte : *IGR* I 767 = *IGBulg* I² nº 370 = Rob. C–23 = Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), nº 10.
Renvois : p. 32, 67, 139, 177, 187

4 mention d'oracle d'Apollon clarien, à Vasada, IIe s.
Texte : Swoboda et al., Brünn, 1935, nº 35 p. 24 = Rob. C–19 = Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), nº 12.
Renvois : p. 32, 65, 177

5 mention d'oracle d'Apollon clarien, à Stobi, IIe s.
Texte : Vulic, Spomenik LXXI (1931) nº 637 p. 239 = Wiseman, Belgrade, 1973, p. 152–155, fig. 83 = Rob. C–20.
Renvois : p. 32, 68, 143, 178, 183, 309

6 mention d'oracle d'Apollon clarien, à Yaliniz-Serai, IIe s.
Texte : Souter, *CR* 11 (1897), nº 4 p. 31 = Petrie, Londres, 1906, nº 10 p. 128 = Rob. C–12 = Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), nº 19 = *SGOst* III (2001), nº 16/31/01.
Renvois : p. 32, 45, 65, 142, 171

7 oracle d'Apollon *clarien à Callipolis, IIe s.
Texte : *CIG* II 2012 = Kaibel, Epigrammata Graeca 1034 = *I.Sestos* 11 = Rob. C–15 = Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), nº 9.
Renvois : p. 33, 66, 90, 139, 163, 167, 169, 172, 254, 307

8 oracle d'Apollon *clarien à Pergame, entre 123 et 215.
Texte : *CIG* II 3538 = Kaibel, Epigrammata Graeca 1035 = *I.Pergamon* 324 = *IGR* IV 360 = Rob. C–16 = Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), nº 2 = *SGOst* I, 1998, nº 06/02/01.
Renvois : p. 34, 60, 73, 90, 138, 141, 142, 163, 165, 168, 183, 190, 194, 307

9 introduction aux oracles d'Apollon *clarien à Hiérapolis, IIe–IIIe s.
Texte : Pugliese Carratelli, *ASAA* 41–42 (1963–64), nº II a p. 357 = Rob. C–17 A = Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), nº 3 = *SGOst* I, 1998, nº 02/12/01–04.
Renvois : p. 62

10 premier oracle d'Apollon *clarien à Hiérapolis, IIe–IIIe s.
Texte : Pugliese Carratelli, *ASAA* 41–42 (1963–64), nº II b p. 360 = Rob. C–17 B = Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), nº 4 = *SGOst* I, 1998, nº 02/12/01.
Renvois : p. 34, 62, 90, 157, 158, 164, 169, 173, 175, 189, 254, 307

11 deuxième oracle d'Apollon *clarien à Hiérapolis, IIe–IIIe s.
Texte : Pugliese Carratelli, *ASAA* 41–42 (1963–64), nº III a p. 365 = Rob. C–17 B = Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), nº 5 = *SGOst* I, 1998, nº 02/12/02.
Renvois : p. 34, 62

12 troisième oracle d'Apollon *clarien à Hiérapolis, IIe–IIIe s.
Texte : Pugliese Carratelli, *ASAA* 41–42 (1963–64), nº III b, 1–9 p. 367 = Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), nº 6 = *SGOst* I, 1998, nº 02/12/03.
Renvois : p. 34, 62

13 quatrième oracle d'Apollon *clarien à Hiérapolis, IIe–IIIe s.
Texte : Pugliese Carratelli, *ASAA* 41–42 (1963–64), nº III b, 10–26 p. 368 = Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), nº 7 = *SGOst* I, 1998, nº 02/12/04.
Renvois : p. 34, 62

14 oracle d'Apollon *clarien (?), à Éphèse, IIe s.
Texte : Knibbe, *BerMatÖAI* 1 (1991), p. 14–15 = *SEG* 41 (1991), nº 481 = *EBGR* 1992 nº 84 = Knibbe-Engelmann-Iplikçiogler, *JÖAI* 62 (1993), nº 25 p. 130–132 = Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), nº 11 = *SGOst* I, 1998, nº 03/02/01.
Renvois : p. 35, 90, 175–176, 183

15 oracle d'Apollon *clarien à Oinoanda, IIe–IIIe s.
Texte : Bean, Vienne, 1971, nº 37 p. 20–22 = *SEG* 27 (1977), nº 933 = Hall, *ZPE* 32 (1978), p. 263–268 = Rob. C–31 = Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), nº 25 = *SGOst* IV, 2002, nº 17/06/01.
Renvois : p. 35, 40, 170, 189, 203, 205, 206, 207, 208, 423

16 oracle d'Apollon *clarien, à Laodicée du Lycos, IIe s.
Texte : *I.Laodikeia* 68 = Rob. C–24 = Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), nº 17 = *SGOst* I, 1998, nº 02/14/01.
Renvois : p. 44

17 oracle d'Apollon *clarien à Démétrios, à Aizanoi, Ier–IIIe s.
Texte : Körte, *MDAI(A)* 25 (1900), nº 1 p. 398–400 = *MAMA* IX P. 58 = Rob. C–11 = Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), nº 20 = *SGOst* III, 2001, nº 16/23/01.
Renvois : p. 44, 98

18 oracle d'Apollon *clarien, à Nicomédie, IIe–IIIe s.
Texte : Kaibel, Epigrammata Graeca 1036 = *CIG* II 3769 = *TAM* IV 1, 92 = Rob. C–13 = Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), nº 13 = *SGOst* II, 2001, nº 09/06/01
Renvois : p. 44, 142

19 oracle d'Apollon *clarien à Kios, ca 100.
Texte : Körte, *MDAI(A)* 24 (1899), nº 13 p. 413–415 = *I.Kïos* 19 = Sokolowski, LSAM 6 = Rob. D–30 = Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), nº 14 = *SGOst* II, 2001, nº 09/01/01.
Renvois : p. 44

20 oracle d'Apollon *clarien à Iconion, IIe s. a.C.
Texte : Heberdey-Wilhelm, Vienne, 1896, nº 267 p. 161 = Rob. C–21 = Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), nº 16 = *SGOst* III, 2001, nº 14/07/01.
Renvois : p. 44, 65, 176

21 oracle d'Apollon *clarien à Syédra, moitié IIe s.
Texte : Bean-Mitford, Vienne, 1965, nº 26 p. 21–23 = Rob. C–22 ; Maróti, *Gymnasion* 98 (1991), p. 177–178 = *SEG* 41 (1991), nº 1411 = *EBGR* 1991 nº 169 = Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), nº 15 = *SGOst* IV, 2002, nº 18/19/01.
Renvois : p. 45, 65, 160, 169, 177

22 oracle alphabétique d'Apollon Kareios, à Hiérapolis, Ier s. a.C.
Texte : Pugliese Carratelli, *ASAA* 41–42 (1963–64), nº I p. 353, 355–357 ; West, *ZPE* 1 (1967), p. 183–184 ; Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996) p. 12–13.
Renvois : p. 20, 175

23 mention d'oracles rendus par Apollon didyméen aux Rhodiens, à Didymes, IIIe s. (après 212).
Texte : *I.Didyma* 83 = Rob. D–75 = *SGOst* I, 1998, nº 01/19/20.
Renvois : p. 28, 56, 71, 80

24 oracle lacunaire d'Apollon didyméen, à Didymes (Maison des Prophètes), IIe–IIIe s.

Texte : *I.Didyma* 217 = *SEG* 15 (1958), nº 670 = *Bull.ép.* 1958 nº 430 ; 1966 nº 353 = Peek, *ZPE* 7 (1971) p. 193–226 (nº 4 p. 196–200) = *Bull.ép.* 1971 nº 593 = Rob. D–76 = Font. B1 = *SGOst* I, 1998, nº 01/19/01.
Renvois : p. 28, 49, 56, 73, 90–91, 93, 164

25 mention d'un oracle d'Apollon didyméen à propos d'une hydrophore, à Didymes, ca 200
Texte : *I.Didyma* 243 = Rob. D–52.
Renvois : p. 28, 181

26 oracle d'Apollon didyméen à T. Flavius Ulpianus, à Didymes, ca 250.
Texte : *I.Didyma* 277 = Rob. D–56 = Font. 29 = *SGOst* I, 1998, nº 01/19/10.
Renvois : p. 28, 56, 82, 96, 140, 169, 181–182, 307

27 fragments d'oracle d'Apollon didyméen à Ulpius Athénagoras, à Didymes, IIIe s. (?)
Texte : *I.Didyma* 278 = Rob. D–66 = Font. A1 = *SGOst* I, 1998, nº 01/19/12
Renvois : p. 28, 56, 82, 154

28 épigramme évoquant un oracle d'Apollon didyméen à Posidonios, à Didymes, IIe s.
Texte : *CIG* II 2884 = Kaibel, Epigrammata Graeca 858 = *I.Didyma* 282 = Robert, *Hellenica* XI–XII (1960) 456–459 = Peek, *ZPE* 7 (1971) 203 = Rob. D–32 = Font. B5 = *SGOst* I, 1998, nº 01/19/23.
Renvois : p. 28, 56, 181

29 premier oracle d'Apollon didyméen à Alexandra, à Didymes (sanctuaire de Déméter Thesmophoros), IIe–IIIe s.
Texte : *I.Didyma* 496 A = Pleket, *Epigraphica.* II, Leyde, 1969, nº 53 = Rob. D–41 = Font. 22 = *SGOst* I, 1998, nº 01/19/05.
Renvois : p. 28, 56, 95, 140, 157

30 second oracle d'Apollon didyméen à Alexandra, à Didymes (sanctuaire de Déméter Thesmophoros), IIe–IIIe s.
Texte : *I.Didyma* 496 B = Pleket, *Epigraphica.* II, Leyde, 1969, nº 53 = Rob. D–42 = Font. 23 = *SGOst* I, 1998, nº 01/19/05
Renvois : p. 28, 56, 95, 140, 160, 168, 310

31 mention d'oracle d'Apollon didyméen à Hermias, à Didymes, époque impériale
Texte : *I.Didyma* 129 = Font. 26 = S. Mitchell, Theos Hypsistos, Appendix nº 133.
Renvois : p. 28

32 premier oracle d'Apollon didyméen à Hermias, à Didymes, ca 200.
Texte : Günther, *MDAI(I)* 21 (1971), nº 1 = Rob. D–68 = Font. 27 = *SGOst* I, 1998, nº 01/19/06.
Renvois : p. 28, 46, 95

33 second oracle d'Apollon didyméen à Hermias, à Didymes, IIIe s.
Texte : *I.Didyma* 499 = *Bull.ép.* 1973 nº 389 = Rob. D–67 = Font. 28 = *SGOst* I, 1998, nº 01/19/07.
Renvois : p. 28, 56, 95

34 premier oracle d'Apollon didyméen à Damianos, à Didymes, ca 300.
Texte : *I.Didyma* 504 = Rob. D–71 = Font. 30 = *SGOst* I, 1998, nº 01/19/08.
Renvois : p. 28, 56, 58, 96, 210

35 second oracle d'Apollon didyméen à Damianos, à Didymes, ca 300.
Texte : *I.Didyma* 504 = Rob. D–72 = Font. 31 = *SGOst* I, 1998, nº 01/19/08.
Renvois : p. 28, 56, 96, 165

36 oracle lacunaire d'Apollon didyméen aux *philodionysioi*, à Didymes, IIe s.
Texte : *I.Didyma* 502 = Rob. D–44 = Font. A4 = *SGOst* I, 1998, nº 01/19/18.
Renvois : p. 28, 84

37 oracle lacunaire d'Apollon didyméen, à Didymes, début IIIe s.
Texte : *I.Didyma* 500 = Rob. D–58 = Font. A3 = *SGOst* I, 1998, nº 01/19/16.
Renvois : p. 28

38 oracle lacunaire d'Apollon didyméen, à Didymes, II–IIIe s.
Texte : *I.Didyma* 505 = Rob. D–57 = Font. A6 = *SGOst* I, 1998, nº 01/19/19.
Renvois : p. 28

39 oracle lacunaire d'Apollon didyméen, à Didymes, ép. impériale.
Texte : *I.Didyma* 497 = Peek, *ZPE* 7 (1971) nº 9 p. 209–211 = Rob. D–45 = Font. B6 = *SGOst* I, 1998, nº 01/19/14.
Renvois : p. 28

40 deux fragments d'oracle d'Apollon didyméen, à Didymes, II–IIIe s. (?)
Texte : *I.Didyma* 498 = Rob. D–59
Renvois : p. 28

41 mention d'un oracle d'Apollon didyméen à propos de l'érection d'un autel de Poséidon, à Milet, fin IIIe s.
Texte : *I.Milet* I 6, 191 = *SEG* 1 (1923), nº 427 = Rob. D–73 = Font. 32.
Renvois : p. 28, 210

42 oracle d'Apollon didyméen à Apphiôn, à Milet (temple de Sarapis), IIe s.
Texte : *I.Milet* I 7, 205a = *SIRIS* 286a = Rob. D–36 = Font. 20 = *SGOst* I, 1998, nº 01/20/02.
Renvois : p. 28, 59, 101, 210

43 oracle d'Apollon didyméen à Carpos, à Milet (temple de Sarapis), IIe s.
Texte : *I.Milet* I 7, 205b = Rob. D–37 = Font. 21 = *SGOst* I, 1998, 01/20/04.
Renvois : p. 28, 56, 83, 97

44 oracle lacunaire d'Apollon didyméen, à Milet (Thermes), ca 100.
Texte : *I.Milet* I 9, 345 = Rob. D–34 = Font. 18 = *SGOst* I, 1998, 01/20/05.
Renvois : p. 28, 56

45 oracle d'Apollon didyméen aux bâtisseurs du théâtre de Milet, à Milet (théâtre), 120.
Texte : *I.Milet* VI 2, 935 = Pleket, *Epigraphica.* I, Leyde, 1964, nº 20 = Rob. D–35 = Font. 19 = *SGOst* I, 1998, nº 01/20/01 = Hellmann, Paris, 1999, nº 47.
Renvois : p. 28, 56, 100, 155

46 oracle d'Apollon *didyméen ou *delphique (?) concernant le culte d'Héra, à Sarikemer (nord-est de Milet), IIe s.

Texte : *I.Magnesia* 228 = *I.Didyma* 501 = Rob. D–48 = Font. 24 = PW 467 = *SGOst* I, 1998, n° 01/19/09.
Renvois : p. 28, 94

47 oracle d'Apollon didyméen à propos de la prêtrise d'Athéna Polias, à Milet, après 212.
Texte : Herrmann, *Chiron* 1 (1971), p. 291–298 = *Bull.ép.* 1972 n° 399–402 = Rob. D–51 = Font. 25 = *SGOst* I, 1998, n° 01/20/03.
Renvois : p. 28, 57, 97, 140, 183, 309

48 oracle d'Apollon didyméen aux stéphanéphores, à Cyzique, fin IIe – début IIIe s.
Texte : Lechat, *BCH* 13 (1889), p. 514 ; Mendel, Athènes, 1908, n° 571 = Meyer, Die griechischen Urkundenreliefs, Berlin, 1989, n° 20 = Font. 26 = Rob. D–49.
Renvois : p. 58

49 oracle d'Apollon didyméen aux Pergaméniens, à propos de Rufinus et Marcellus, à Pergame, ca 150.
Texte : *I.Pergamon* VIII 3, n° 2 = Rob. D–39 = Font. A7 = Le Glay, *BCH* 100 (1976), n° 9 p. 369–370.
Renvois : p. 28, 56

50 oracle d'Apollon *didyméen, à Héraclée du Latmos, Ier s.
Texte : Wörrle, *Chiron* 20 (1990), 19–58 = *SEG* 40 (1990) n° 956 = *SGOst* I, 1998, n° 01/23/02.
Renvois : p. 28, 46, 94, 169, 182

51 oracle d'Apollon *didyméen ou *clarien, à Éphèse, IIe s.
Texte : Keil, *AAWW* 82 (1945), p. 47–53 = *Bull.ép.* 1946–7 p. 182 = *I.Ephesos* IV n° 1252 = Rob. D–43 = *SGOst* I, 1998, n° 03/02/02.
Renvois : p. 28, 46, 97

52 oracle du Pythien à Kleitosthène, à Tralles, milieu IIIe s.
Texte : Hauvette-Besnault et Dubois, *BCH* 5 (1881), n° 1 p. 340–342 = *I.Tralleis* 1 = PW 471 = *SGOst* I, 1998, n° 02/02/01.
Renvois : p. 27, 28, 92, 158, 165

53 mention d'oracle d'Apollon clarien à Nora (Sardaigne)
Texte : Taramelli, *NSA* 1928, p. 254–255 = *AE* 1929 n° 156 = *ILSard* 42 = Rob. C–25 = Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), n° 24, 5.
Renvois : p. 184

54 mention d'oracle d'Apollon clarien à Corinium (Dalmatie)

Texte : *CIL* III 2880 = *ILS* 3230a = Rob. C–26 = Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), nº 24, 2.
Renvois : p. 184

55 mention d'oracle d'Apollon clarien à Vercovicium (mur d'Hadrien, Grande-Bretagne)
Texte : *CIL* VII 633 = *ILS* 3230 = *RIB* 1579 = Rob. C–28 = Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), nº 24, 1 = Irby-Massie, nº 293 p. 265.
Renvois : p. 184

56 mention d'oracle d'Apollon clarien à Cuicul (Numidie)
Texte : *CIL* VIII 8351 = *ILS* 3230b = Rob. C–27 = Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), nº 24, 3.
Renvois : p. 184

57 mention d'oracle d'Apollon clarien à Volubilis (Maurétanie)
Texte : Thouvenot, *BAM* 8 (1968–1972), p. 221–227 (photo) ; Euzennat, *AntAfr* 10 (1976), p. 63–68 = *SEG* 26 (1976) nº 1290 = *AE* 1976 nº 782 = *IAM* II 344 = Rob. C–29 = Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), nº 24, 4.
Renvois : p. 184

58 mention lacunaire d'oracle d'Apollon clarien (?) à Banasa (Maurétanie)
Texte : Euzennat, *AntAfr* 10, 1976, p. 64 = *IAM* II 84 = Rob. C–30 = Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), nº 24, 6.
Renvois : p. 184

59 mention d'oracle d'Apollon clarien à Gabii (Latium)
Texte : Quercioli, 1969, p. 106–107 = Granino Cecere, Rome, 1986, p. 265–288 (p. 281–288) = *AE* 1986 nº 119.
Renvois : p. 185

60 mention d'oracle d'Apollon clarien à Marruvium (Latium)
Texte : Somella, Saragosse, p. 229 nº 32 = Letta, SCO 39 (1989), p. 266, photographie Tav. XI = *AE* 1991 nº 564.
Renvois : p. 185

61 mention d'oracle d'Apollon clarien à La Corogne (Espagne)
Texte : Montero Herrero, Madrid, 1989, p. 357–365 = *AE* 1990 nº 545 = Pereira, Corpus de Inscripcións romanas de Galicia. I, 1991, nº 60 p. 163–164.
Renvois : p. 185

62 mention d'Apollon clarien (??) à Cosa (Italie)
Texte : Fentress et al., *PBSR* 59 (1991), p. 197–230 (Fig. 23 p. 226–227) = *AE* 1991 e 669 = Paci, Tivoli, 2000, p. 661–670.
Renvoi : p. 185

63 mention d'oracle d'Apollon clarien en Pisidie
Texte : Mitchell, AS 53 (2003), nº 13 p. 151–155.
Renvoi : p. 185

Sources littéraires

64 mention d'un oracle d'Apollon clarien à Germanicus, 18 p. C.
Texte : Tacite, Annales II 54, 2–4 = Rob. C–2.
Renvois : p. 147

65 mention d'un oracle d'Apollon clarien à Lollia Paulina, 49 p. C.
Texte : Tacite, Annales XII 22, 1 = Rob. C–3.
Renvois : p. 148, 173

66 oracle d'Apollon clarien à propos du héros Orontès
Texte : Pausanias VIII 29, 4 = Rob. C–10 = Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), nº 23.
Renvois : p. 32, 68, 155, 309

67 mention d'oracles d'Apollon didyméen et clarien à propos d'Apollonius de Tyane
Texte : Philostrate, Vie d'Apollonius de Tyane IV 1 = Rob. C–4 = Font. 44.
Renvois : –

68 premier oracle d'Apollon clarien à Œnomaos de Gadara, début IIe s.
Texte : Œnomaos F 14, 5 (Hammerstaedt) = Eusèbe, PE V 22, 1 = Rob. C–5 = Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), nº 22.
Renvois : p. 32, 68, 85, 106, 110

69 deuxième oracle d'Apollon clarien à Œnomaos de Gadara, début IIe s.
Texte : Œnomaos F 15, 4 (Hammerstaedt) = Eusèbe, PE V 23, 1 = Rob. C–6 = Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), nº 22.
Renvois : p. 32, 64, 110

70 troisième oracle d'Apollon clarien à Œnomaos de Gadara, début IIe s.
Texte : Œnomaos F 15, 13 (Hammerstaedt) = Eusèbe, PE V 23, 3 = Rob. C–7 = Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), nº 22.
Renvois : p. 32, 101, 158

71 oracle d'Apollon clarien à Zosimos, envoyé par Aelius Aristide, 147–148
Texte : Aelius Aristide, Discours sacrés III 12 = Rob. C–8 = Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), nº 21.
Renvois : p. 32, 48, 61, 103, 168, 183

72 oracle d'Apollon *didyméen à Rufinus, ca 140
Texte : Anthologie Palatine XIV 72 = Rob. D–38.
Renvois : p. 57, 100, 171

73 oracle d'Apollon didyméen à propos la mort de neuf bûcherons
Texte : Porphyre F 307 (Smith) = Eusèbe, PE V 6, 1–2 = Rob. D–60 = Font. 45.
Renvois : p. 23, 29, 85, 101, 156, 249, 253, 258, 344

74 oracle d'Apollon didyméen à propos de la tâche incombant à chacun des dieux
Texte : Porphyre F 309 (Smith) ≠ Eusèbe, PE V 7, 5 = Rob. D–61 = Font. 46.
Par le signe « ≠ », nous attirons l'attention sur l'inexactitude de la référence d'A. Smith, selon laquelle cet extrait de Porphyre proviendrait de PE V 6, 4–5, voir Smith, 1993, p. 358 et 620
Renvois : p. 29, 101, 209, 253, 344, 408

75 oracle d'Apollon didyméen à propos de la religion des juifs
Texte : Lactance, De Ira Dei 23, 12 = Rob. D–62 (=) Augustin, *Cité de Dieu* XIX 23 = Porphyre F 344 (Smith) (version latine de l'oracle).
Renvois : p. 29, 111, 203, 248, 249, 253, 282, 384, 392

76 mention d'oracle d'Apollon de *Daphnè à Dioclétien, 299
Texte : Eusèbe, Vie de Constantin II 50 = Rob. D–80 B = Font. 33.
Renvoi : p. 229

77 mention d'oracle d'Apollon didyméen à Dioclétien, juste avant 303

Texte : Lactance, De la mort des persécuteurs XI 7–8 = Rob. D–80 A = Font. 33.
Renvois : p. 230

78 oracle d'Apollon didyméen à propos du Christ
Texte : Lactance, Institutions divines IV 13, 11 = Rob. D–64 = Font. 49.
Renvois : p. 29, 111, 227, 243, 388, 406

79 oracle d'Apollon didyméen à Politès sur la destinée de l'âme après la mort
Texte : Lactance, Institutions divines VII 13, 5 = Rob. D–65A.
Renvois : p. 29, 30, 111, 214, 249, 310, 389–390, 413–414

80 oracle d'Apollon clarien sur la nature de dieu
Texte : Lactance, Institutions divines I 7 = Rob. C–32 = Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), nº 27.
Renvois : p. 5, 6, 32, 39, 40, 111, 189, 203, 206, 207, 208, 249, 386, 413

81 oracle d'Apollon didyméen à propos du respect des dieux
Texte : Julien, Lettre 88 (451a–b) ; 89b (297c–d) = Rob. D–77 A = Font. 52.
Renvois : p. 29, 231

82 oracle d'Apollon sur sa puissance
Texte : Julien, Lettre 89b (299c–300a) = Rob. D–77 B.
Renvois : p. 210

83 oracle d'Apollon didyméen à Licinius, 323
Texte : Sozomène, Histoire ecclésiastique I 7, 3 (PL 67, p. 873) = Rob. D–81 = Font. 55.
Renvois : p. 230

84 oracle d'Apollon à propos du créateur de toutes choses
Texte : Théosophie I 1 (Beatrice) = § 12 (Erbse).
Renvois : p. 203, 207, 410

85 oracle d'Apollon *clarien à Théophile à propos de la nature de dieu
Texte : Théosophie I 2 (Beatrice) = § 13 (Erbse) = Rob. C–31 = Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), nº 26.
Renvois : p. 5, 36, 39, 40, 111, 189, 198, 200, 203, 204, 206, 207, 208, 408, 416

86 oracle sur la flamme immortelle
Texte : Théosophie I 4 (Beatrice) = § 15 (Erbse).
Renvois : p. 206, 207, 416

87 oracle chrétien d'Apollon sur le dieu qui dominera
Texte : Théosophie I 5 (Beatrice) ≠ § 16 (Erbse).
Renvois : p. 404, 425–426, 428

88 oracle à propos du dieu qui existe toujours
Texte : Théosophie I 15 (Beatrice) = § 18 (Erbse).
Renvois : p. 426

89 oracle d'Apollon à Byzante
Texte : Théosophie I 16 (Beatrice) = § 19 (Erbse).
Renvois : p. 420–421

90 oracle d'Apollon *clarien sur la nature de dieu
Texte : Théosophie I 18 (Beatrice) = § 21 (Erbse) = Rob. C–38.
Renvois : p. 39, 40, 112, 200, 203, 206, 211, 423

91 premier oracle d'Apollon *didyméen à Poplas, 212–222
Texte : Théosophie I 19 (Beatrice) = § 22 (Erbse) = Rob. D–53.
Renvois : p. 29, 30, 56, 102, 205, 210, 409, 411

92 second oracle d'Apollon *didyméen à Poplas, 212–222
Texte : Théosophie I 20 (Beatrice) = § 23 (Erbse) = Rob. D–54.
Renvois : p. 29, 30, 56, 103, 172, 205, 210, 409

93 oracle d'Apollon *didyméen à Stratonicos, début IIIe s.
Texte : Théosophie I 21 (Beatrice) = § 24 (Erbse) = Rob. D–55.
Renvois : p. 31, 103, 157, 172, 205, 210

94 oracle d'Apollon *didyméen (?) à propos de l'écoute divine
Texte : Théosophie I 23 (Beatrice) = § 26 (Erbse) = Rob. D–83.
Renvois : p. 32, 172

95 oracle d'*Apollon à propos du dieu immortel
Texte : Théosophie I 24 (Beatrice) = § 27 (Erbse) = Porphyre F 325 (Smith).
Renvois : p. 4, 198–199, 200, 206, 239, 312, 357, 402, 413, 417

96 oracle d'Apollon *didyméen ??
Texte : Porphyre F 325a (Smith) = Théosophie I 27 (Beatrice) = § 30 (Erbse) = Rob. D–84.
Renvois : p. 4, 357, 402

97 oracle d'Apollon *didyméen (?) à propos du dieu indicible
Texte : Théosophie I 30 (Beatrice) = § 33 (Erbse) = Rob. D–85.
Renvois : p. 32, 112, 411

98 oracle d'Apollon *didyméen (?) à propos de l'obéissance des dieux au père
Texte : Théosophie I 31 (Beatrice) = § 34 (Erbse) = Rob. D–86.
Renvois : p. 40, 200, 209, 408, 412

99 oracle d'Apollon *clarien (?)
Texte : Didyme, De Trinitate III 21 (*PG* 39 col. 913 B) = Théosophie I 32 (Beatrice) = § 35 (Erbse) = Rob. C–39.
Renvois : p. 40, 171, 200, 203, 248, 394, 415

100 oracle d'Apollon *didyméen (?) à propos de la hiérachie céleste
Texte : Théosophie I 33 (Beatrice) = § 36 (Erbse) = Rob. D–87.
Renvois : p. 40, 203, 209, 408, 412

101 oracle d'Apollon *didyméen à propos de la destinée de l'âme après la mort
Texte : Théosophie I 34 (Beatrice) = § 37 (Erbse) = Rob D–65B.
Renvois : p. 111, 310, 413–414

102 second oracle d'Apollon *didyméen (?) ou *clarien à propos du dieu indicible
Texte : Théosophie I 35 (Beatrice) = § 38 (Erbse) = Rob. D–88.
Renvois : p. 31, 112, 203, 204, 205, 208

103 oracle d'Apollon *didyméen (?) à propos de l'existence d'un dieu supérieur à Apollon
Texte : Théosophie I 36 (Beatrice) = § 39 (Erbse) = Rob. D–89.
Renvois : p. 32, 112, 171, 203, 204, 209

104 oracle d'Apollon *didyméen (?) à propos de la tâche incombant à chacun des dieux
Texte : Théosophie I 37 (Beatrice) = § 41 (Erbse) = Rob. D–90.
Renvois : p. 112, 203, 207, 209, 346, 400, 408, 411

105 oracle d'Apollon *didyméen (?) à propos du dieu très-haut
Texte : Théosophie I 38 (Beatrice) = § 42 (Erbse) = Rob. D–91.
Renvois : p. 31, 112, 203, 375

106 oracle d'Apollon *didyméen (?) à propos de la vigilance divine
Texte : Théosophie I 39 (Beatrice) = § 43 (Erbse) = Rob. D–92.
Renvois : p. 32, 112

107 oracle d'Apollon *didyméen (?) à propos d'Hermès Trismégiste, Moïse et Apollonius de Tyane
Texte : Théosophie I 40 (Beatrice) = § 44 (Erbse) = Rob. D–93.
Renvois : p. 211, 216–217, 409, 411

108 oracle d'Apollon aux juifs
Texte : Théosophie I 53 (Beatrice) = § 52 (Erbse).
Renvois : p. 429–430

109 oracle chrétien d'Apollon sur la destinée de son temple
Texte : Théodote d'Ancyre, Oratio in Sanctam Mariam Dei Genitricem § 14 = Théosophie I 54–55 (Beatrice) = § 53–54 (Erbse) = Malalas, Chronique IV 8 (Thurn).
Renvois : p. 423–425, 427

110 oracle d'Apollon *didyméen aux Rhodiens, II–IIIe s. ?
Texte : Socrate, Histoire ecclésiastique III 23 = Rob. D–74.
Renvois : p. 58, 92, 171

111 oracle d'Apollon clarien à propos de Iao
Texte : Cornelius Labéo F 18 (Mastandrea) = Macrobe, Saturnales I 18 = Rob. C–32 = Merkelbach-Stauber, *EA* 27 (1996), n° 28.
Renvois : p. 32, 54, 111, 205, 211, 261

112 oracle d'Apollon *clarien à propos des sacrifices
Texte : Porphyre F 314 (Smith) = Eusèbe, PE IV 9,1–2 = Rob. C–33.
Renvois : p. 35, 53, 162, 169, 254, 259, 262, 265, 307, 340

113 oracle d'Apollon *clarien ou *delphique aux Nicéens
Texte : Porphyre F 322 (Smith) = Eusèbe, PE V 15, 6–16, 1 = Rob. C–35 = PW 475.
Renvois : p. 45, 160, 169, 254, 350, 419

114 oracles d'*Apollon à propos d'un guerrier
Texte : Porphyre F 336 (Smith) = Eusèbe, PE VI 2, 1.
Renvois : p. 156, 277

115 oracle d'Apollon aux Athéniens
Texte : Porphyre F 338 (Smith) = Eusèbe, PE VI 2, 2 –3, 1 = PW 470 = Théodoret, Thérapeutique X 40.
Renvois : p. 27, 156, 252, 254, 307, 353

116 oracle d'*Apollon à propos de rites magiques

Texte : Porphyre F 339 (Smith) = Eusèbe PE VI 4, 1–2.
Renvois : p. 156, 212, 268, 269, 311, 354

117 oracle d'*Apollon à propos des conditions atmosphériques
Texte : Porphyre F 341 (Smith) = Eusèbe PE VI 5, 2–4.
Renvois : p. 276, 293, 355

118 oracle d'Apollon à propos de la contrainte exercée sur les dieux
Texte : Porphyre F 348 (Smith) = Eusèbe PE V 8, 8–10.
Renvois : p. 200, 270, 347

119 oracle d'Apollon sur l'inspiration
Texte : Porphyre F 349 (Smith) = Eusèbe PE V 8, 11–12.
Renvois : p. 200, 213, 272, 347

120 oracle d'Apollon à propos de sa propre naissance
Texte : Porphyre F 310 (Smith) = Eusèbe, PE III 14, 3–4.
Renvois : p. 156, 259, 336

121 autre oracle d'Apollon à propos de sa propre naissance
Texte : Porphyre F 311 (Smith) = Eusèbe, PE III 14, 5.
Renvois : p. 156, 259, 337

122 oracle d'Apollon *clarien (?) ou *didyméen (?) à propos de la disparition des oracles
Texte : Porphyre F 322 (Smith) = Eusèbe, PE V 15, 6–16, 1 = Rob. C–35 = Font. 47.
Renvois : p. 350, 419

123 oracle d'Apollon à propos des sagesses orientales
Texte : Porphyre F 323 (Smith) = Eusèbe, PE IX 10, 1–2 = F 450 Stern.
Renvois : p. 214–216, 239, 266, 284, 377

124 deuxième oracle d'Apollon à propos des sagesses orientales
Texte : Porphyre F 324 (Smith) = Eusèbe, PE IX 10, 3–5 = Eusèbe, DE III 3, 6 = [Justin], Cohortatio ad Graecos XI 2, l. 14–15 = Cyrille, Contre Julien V 181 (*PG* 76 col. 776A).
Renvois : p. 215, 216, 267, 284, 286, 374, 377, 378, 379, 381

125 oracle d'Apollon à propos de rituels
Texte : Porphyre F 329a (Smith) = Eusèbe, PE IV 20, 1.
Renvois : p. 162, 341

126 oracle d'Apollon à propos de rituels
Texte : Porphyre F 329b (Smith) = Eusèbe, PE IV 20, 1.
Renvois : p. 162, 341

127 oracle d'Apollon à propos de rituels
Texte : Porphyre F 329c (Smith) = Eusèbe, PE IV 20, 1 = Théodoret, Thérapeutique X 17.
Renvois : p. 162, 312, 341

128 oracle d'*Apollon à propos d'invocations
Texte : Porphyre F 330 (Smith) = Eusèbe, PE V 14, 1 = Philopon, Op. mund. 200, 2–7.
Renvois : p. 171, 215, 349

129 oracle d'*Apollon à propos de Cronos
Texte : Porphyre F 334 (Smith) = Eusèbe, PE VI 1, 4.
Renvois : p. 156, 277, 351, 354

130 oracle d'*Apollon à propos d'Arès et Cronos
Texte : Porphyre F 335 (Smith) = Eusèbe, PE VI 1, 5–7.
Renvois : p. 156, 277, 351

131 oracle d'Apollon à propos de lui-même
Texte : Eusèbe, PE III 15, 3.
Renvois : p. 206, 207, 210, 250, 333, 337

132 oracle d'Apollon *didyméen (?) à propos de la conversion d'une femme au christianisme
Texte : Porphyre F 343 Smith = Augustin, De civitate Dei XIX 23 = Rob. D–63.
Renvois : p. 103, 244, 280

133 oracle d'Apollon à propos de la naissance d'un enfant
Texte : Porphyre F 333 (Smith) = Eusèbe, PE VI 1, 2–3.
Renvois : p. 103, 158, 159, 277, 351

134 oracle d'Apollon sur l'âme de Plotin, entre 262 et 300.
Texte : Porphyre, Vie de Plotin 22 = Rob. D–70 = PW 473.
Renvois : p. 295–313

135 oracle de la Pythie, concernant Porphyre et Jamblique, après IIIe s.
Texte : Philostorgius, Histoire VII F 1c = Artemii Passio 35 = David,

In Porphyrii Isagogen prooemium (Comment. in Arist. XVIII 2 p. 92) 4 = PW 474.
Renvois : p. 28

136 oracle d'Apollon delphique à Oribase, envoyé par Julien, IVe s.
Texte : Philostorgius, Histoire VII F 1c = Artemii Passio 35 = PW 476.
Renvois : p. 28, 231, 427

137 oracle d'Apollon didyméen à propos d'un futur mari, 150–180
Texte : Apulée, Métamorphoses IV 32–33 = Rob. D–47 = Font. 61.
Renvois : p. 108

138 oracle d'Apollon clarien à propos de l'amour de deux jeunes gens, II–IIIe s.
Texte : Xénophon, Éphésiaques I 6, 2 = Rob. C–36
Renvois : p. 107

139 trois fragments d'oracles d'Apollon Smintheus.
Texte : Lactance, Institutions divines I 7, 9
Renvois : p. 96, 322

140 oracle d'Apollon Sarpedonios aux Palmyréniens
Texte : Zosime, I 57, 2–4
Renvois : p. 20, 231

141 oracle chrétien fictif d'Apollon sur la destruction de son temple.
Texte : Grégoire de Naziance, *Carmina* II 2, 7 v. 255–257 (*PG* 37 col. 1571)
Renvoi : p. 423

BIBLIOGRAPHIE

I. Sources anciennes[1]

A. Sources littéraires

Ammien Marcellin, *Histoire*. IV (*Livres XXIII–XXV*). Texte établi et traduit par J. Fontaine, CUF, Paris, 1977.

Anthologie grecque. Première partie. *Anthologie Palatine*. Tome XII (*Livres XIII–XV*). Texte établi et traduit par F. Buffière, CUF, Paris, 1970.

Apulée, *Les Métamorphoses*. II. *Livres IV–VI*. Texte établi par D.S. Robertson et traduit par P. Vallette, CUF, Paris, 1940.

Aelius Aristide, *Discours sacrés. Rêve, religion, médecine au II^e siècle après J.C.* Introduction et traduction par †A.-J. Festugière, notes par H.-D. Saffrey et préface de J. Le Goff, Paris, 1986.

——, *The Complete Works*. II. *Orations XVII–LIII*. Translated into English by C.A. Behr, Leyde, 1981.

——, *Heiliche Berichte*. Einleitung, deutsche Übersetzung und Kommentar von H.O. Schröder. Vorwort von H. Hommel, Heidelberg, 1986.

Artémidore, *La clef des songes*. Traduit et annoté par A.-J. Festugière, Paris, 1975.

Augustin, *Œuvres*. 37 Cinquième série. *La Cité de Dieu. Livres XIX–XXII Triomphe de la cité céleste*. Texte de B. Bombart. et A. Kalb. Introduction et notes par G. Bardy. Traduction française de G. Combès, Paris, 1960[4].

Clément d'Alexandrie, *Les Stromates. Stromate I*. Introduction de C. Mondésert, traduction et notes de M. Caster, SC n° 30, Paris, 1951.

——, *Les Stromates. Stromate II*. Introduction et notes de P.T. Camelot ; texte grec et traduction de C. Mondésert, SC n° 38, Paris, 1951.

——, *Les Stromates. Stromate V*. I. Introduction, texte critique et index par A. Le Boulluec. Traduction de P. Voulet. II. Commentaire, bibliographie et index par A. Le Boulluec, SC n° 279, 1–2, Paris, 1981.

——, *Les Stromates. Stromate VI*. Introduction, texte critique, traduction et notes par P. Descourtieux, SC n° 446, Paris, 1999.

——, *Protrepticus*. Edidit M. Marcovich, Leyde – New York – Cologne, 1995 [= *VChr Suppl.* 34].

Cyrille d'Alexandrie, *Contre Julien*. I. *Livres I et II*. Introduction, texte critique, traduction et notes par P. Burguière et P. Évieux, SC n° 322, Paris, 1985.

Didyme, *De Trinitate. Buch I*. Herausgegeben und übersetzt von J. Hönscheid, Meisenheim am Glan, 1975 [= *Beiträge zur klassischen Philologie*. 44].

——, *De Trinitate. Buch II, Kapitel 1–7*. Herausgegeben und übersetzt von I. Seiler, Meisenheim am Glan, 1975 [= *Beiträge zur klassischen Philologie*. 52].

Dion Chrysostome, IV. With an English translation by H.L. Crosby, LCT, Cambridge (Mass.) – Londres, 1956.

Eusèbe de Césarée, *La Préparation Évangélique. Introduction générale. Livre I*. Introduction, texte grec, traduction et commentaire par J. Sirinelli et É. des Places, SC n° 206, Paris, 1974.

---

[1] Cette première partie reprend uniquement les éditions de référence pour les textes anciens qui ont été cités dans cet ouvrage.

——, *La Préparation Évangélique. Livre IV–V, 1–17*. Introduction, traduction et annotation par O. Zink ; texte grec révisé par É. des Places, SC nº 262, Paris, 1979.
——, *La Préparation Évangélique. Livre V,18–36–VI*. Introduction, texte grec, traduction et annotation par É. des Places, SC nº 266, Paris, 1980.
——, *La préparation Évangélique. Livre VII*. Introduction, traduction et annotation par G. Schroeder, texte grec révisé par É. des Places, SC nº 215, Paris, 1975.
——, *La Préparation Évangélique. Livres VIII–IX–X*. Introduction, traduction et notes des livres VIII et X par G. Schroeder et É. des Places, du livre IX par É.d.Pl., texte grec révisé par É.d.Pl., SC nº 369, Paris, 1991.
——, *La Préparation Évangélique. Livre XI*. Introduction, traduction et commentaire par G. Favrelle. Texte révisé par É. des Places, SC nº 292, Paris, 1982.
——, *La Préparation Évangélique. Livre XIV–XV*. Introduction, texte grec, traduction et annotation par É.d.Pl., SC nº 338, Paris, 1987.
——, *Opera*. Vol. I. *Praeparatio Evangelicae. Libri I–X*. W. Dindorf recognovit, BT, Leipzig, 1867.
——, E.H. Gifford, *Eusebii evangelicae praeparationis libri XV recensuit, Anglice reddidit, notis et indicibus instruxit*, Oxford, 1903.
——, Die *Praeparatio Evangelica*, GCS VIII.1, Berlin, 1982.
——, *Dimostrazione Evangelica*. Introduzione, traduzione e note di P. Carrara, Milan, 2000 [= *Letture cristiane del primo millennio*. 29].
——, *Life of Constantine*. Translated with Introduction and Commentary by A. Cameron et S.G. Hall, Oxford, 1999.
Firmicus Maternus, *L'erreur des religions païennes*. Texte établi, traduit et commenté par R. Turcan, CUF, Paris, 1982.
Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus. Testimonia. IV. Text and notes by W. Scott, A.S. Ferguson, Oxford, 1936.
Jamblique, *Les mystères d'Égypte*. Texte édité et traduit par É. des Places, CUF, Paris, 2003[4].
——, *De Mysteriis*. Translated with an Introduction and Notes by E.C. Clarke, J.M. Dillon, J.P. Hershbell, Leyde – Boston, 2004 [= *Writings from the Greco-Roman World*. 4].
Julien, *Contre les Galiléens*. Traduction et commentaire par C. Gérard, Bruxelles, 1995.
——, *Contra Galileos*. Introduzione, testo critico e traduzione da E. Masaracchia Rome, 1990 [= *Testi e commenti*. 9].
——, *Œuvres complètes*. I, 2. *Lettres et fragments*. Texte revu et traduit par J. Bidez, CUF, Paris, 1924.
Pseudo-Justin, *Cohortatio ad Graecos. De monarchia. Oratio ad Graecos*, M. Marcovich, Berlin – New York, 1990 [= *Patristische Texte und Studien*. 32].
——, *(Markell von Ankyra ?). Ad Graecos de vera religione (bisher « Cohortatio ad Graecos »)*. Einleitung und Kommentar von C. Riedweg, Bâle, 1994 [= *Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft*. 25, 1–2].
Cornelius Labeo, *Un neoplatonico latino Cornelio Labeone (Testimonanze e frammenti)*, P. Mastandrea, Leyde, 1979 [= *EPRO*. 77].
Lactance, *Institutions divines. Livre I*. Introduction, texte critique, traduction et notes par P. Monat, SC nº 326, Paris, 1986.
——, *Institutions divines. Livre IV*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par P. Monat, SC nº 377, Paris, 1992.
——, *Epitomé des Institutions divines*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par M. Perrin, SC nº 335, Paris, 1987.
——, *La colère de Dieu*. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par C. Ingremeau, SC nº 289, Paris, 1982.
——, *De la mort des Persécuteurs*. I–II. Introduction, texte critique, traduction et commentaire de J. Moreau, SC nº 39/1–2, Paris, 1954.

Lucien, *Alexandre ou le faux prophète*. Texte établi et traduit par M. Caster, introduction et notes par P.-E. Dauzat, Paris, 2001.
——, *Alexandros oder der Lügenprophet*. Eingeleitet, herausgegeben, übersetzt und erklärt von U. Victor, Leyde – New York – Cologne, 1997 [= *Religions in the Graeco-Roman World*. 132].
Macarios de Magnésie, *Le Monogénès*. I–II. Introduction générale, édition critique, traduction et commentaire par R. Goulet, Paris, 2003 [= *Textes et traditions*. 7].
Macrobe, *Les Saturnales*. *Livres I–III*. Introduction, traduction et notes par C. Guittard, Paris, 1997.
——, *Macrobii Opera quae supersunt*. Edidit L. von Jan Leipzig, 1848.
Malalas, *Chronographia*. Recensuit J. Thurn, Berlin, 2000 [= *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*. 35. *Ser. Beroliensis*].
Maxime de Tyr, *Dissertationes*. Edidit M.B. Trapp, BT, Stuttgart – Leipzig, 1994.
Numénius, *Fragments*. Texte établi et traduit par É. des Places, CUF, Paris, 1973.
Œnomaos de Gadara, J. Hammerstaedt, *Die Orakelkritik des Kynikers Oenomaus*, Francfort-sur-le-Main, 1988 [= *Beiträge zur klassischen Philologie*. 188].
Oracles Chaldaïques, avec un choix de commentaires anciens. Texte établi et traduit par É. des Places, CUF, Paris, 1996[3].
——, W. Kroll, *De Oraculis Chaldaicis*, Breslau, 1894 (Hildesheim, 1962) [= *Philologische Abhandlungen*. 7, 1].
——, Text, Translation, and Commentary by R. Majercik, Leyde – New York – Copenhague – Cologne, 1989 [= *Studies in Greek and Roman Religion*. 5].
Origène, *Origène. Contre Celse*. II. Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Borret, SC n° 136, Paris, 1968.
——, *Origène. Contre Celse*. V. Introduction générale, tables et index par M. Borret, SC n° 227, Paris, 1976.
——, *Contra Celsum*. Translation, Introduction and Notes by H. Chadwick, Cambridge, 1953.
——, *Contra Celsum Libri VIII*, M. Marcovich, Leyde, 2001 [= *VChr. Suppl*. 54].
Pausanias, *Description de la Grèce*. *Livre VII. L'Achaïe*. Texte établi par M. Casevitz, traduit et commenté par Y. Lafond, CUF, Paris, 2000.
——, *Description de la Grèce. Livre VIII. L'Arcadie*. Texte établi par M. Casevitz, traduit et commenté par M. Jost et J. Marcadé, CUF, Paris, 1998.
Philopon, *De Opificio mundi*. Edidit G. Reichardt, BT, Leipzig, 1897.
Philostorgius, *Kirchengeschichte*. Herausgegeben von J. Bidez (*Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*), Leipzig, 1913.
Philostrate, *The Life of Apollonius of Tyana. The Epistles of Apollonius and the Treatise of Eusebius*. With an English Translation by F.C. Conybeare, LCL, Londres – Cambridge (Mass.), 1960.
Platon, *Œuvres complètes*. VII–I[re] partie. *La république. Livres IV–VII*. Texte établi et traduit par É. Chambry, CUF, Paris, 1933.
Plotin, *Ennéades*. I. Texte établi et traduit par É. Bréhier, CUF, Paris, 1960.
Plutarque, *Œuvres morales*. Tome VI. *Dialogues pythiques*. Texte établi et traduit par R. Flacelière, CUF, Paris, 1974.
——, *De Pythiae Oraculis*. Text, Einleitung und Kommentar S. Schröder, Stuttgart, 1990 [= *Beiträge zur Altertumskunde*. 8].
Porphyre, *De philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae*. Edidit G. Wolff Berlin, 1856 (Hildesheim, 1983).
——, *Lettera ad Anebo*. A cura di A.R. Sodano, Naples, 1958.
——, *Lettera ad Anebo. Πρὸς ἈΑνεβώ, Sulla teurgia*. A cura di G. Faggin, Gênes, 1982.
——, *De l'abstinence*. I. Introduction par J. Bouffartigue et M. Patillon. *Livre I*. Texte établi et traduit par J. Bouffartigue, CUF, Paris, 1977.
——, *De l'abstinence*. II. *Livres II et III*. Texte établi et traduit par J. Bouffartigue et M. Patillon, CUF, Paris, 1979.
——, *La Vie de Plotin*. II *Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire,*

notes complémentaires, bibliographie, Paris, 1992 [= *Histoire des doctrines de l'Antiquité classique*. 16] (cité *PVP* II, 1992).
——, *« Gegen die Christen », 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate*. Herausgegeben von A. von Harnack, Berlin, 1916 [= *Abhandlungen der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse*. 1].
——, *Against the Christians. The Literary Remains*. Edited and Translated with an Introduction and Epilogue by R.J. Hoffmann, New York, 1994.
——, *Porphyre. Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*. Texte établi et traduit par É. des Places, avec un appendice d'A.-P. Segonds, CUF, Paris, 1982.
——, *Fragmenta*. Edidit A. Smith (Fragmenta arabica D. Wasserstein interpretante), BT, Stuttgart – Leipzig, 1993.
Salloustios, *Concerning the Gods and the Universe*. Edited with Prologomena and Translation by A.D. Nock, Cambridge, 1926 (Hildesheim – Zurich – New York, 1988).
Socrate, *Kirchengeschichte*. Herausgegeben von G.C. Hansen ; mit Beiträgen von M. Sirinjan (*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*), Berlin, 1995.
Sortes Astrampsychi. I. *Ecdosis prior*. Edidit G.M. Browne, BT, Leipzig, 1983.
——, II. *Ecdosis Altera*. Edidit R. Stewart, BT, Leipzig, 2001.
Sozomène, *Histoire ecclésiastique. Livres I–II*. Texte de J. Bidez, introduction par B. Grillet et G. Sabbah, introduction par A.-J. Festugière, SC nº 306, Paris, 1983
Tacite, *Annales*. Tome I. *Livres I–III*. Texte établi et traduit par P. Wuilleumier, revu et corrigé par J. Hellegouarch, CUF, Paris, 1990[3].
Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*. II. *Livres VII–XII*. Texte critique, introduction, traduction et notes par P. Canivet, SC nº 57/2, Paris, 2001[2].
Théosophie : Fragmente griechischer Theosophen, H. Erbse, Hambourg, 1941 [= *Hamburger Arbeiten zur Altertumswissenschaft*. 4].
——, *Theosophorum Graecorum Fragmenta*, BT, Stuttgart – Leipzig, 1995.
——, *Anonymi Monophysitae Theosophia. An Attempt at Reconstruction by* P.F. Beatrice, Leyde, 2001 [= *VChr Suppl*. 56].
Xénophon d'Éphèse, *Les Éphésiaques ou Le Roman d'Habrocombès et d'Anthia*. Texte établi et traduit par G. Dalmeyda, CUF, Paris, 1926.
Zosime, *Histoire nouvelle*. I. *Livres I–II*. Texte établi et traduit par F. Paschoud, CUF, Paris, 2000.
F.G.A. Mullach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*. II, Paris, 1867.
I.C.T. Otto, *Corpus Apologetarum christianorum saeculi secundi*. III, Iéna, 1876–1881[3] (Wiesbaden, 1969).
C.R. Holladay, *Fragments of Hellenistic Jewish Authors*. I. *Historians*, Chico (Calif.), 1989 [= *SBL. Texts and Translations*. 20 *Pseudepigrapha Series*. 10].
——, *Fragments of Hellenistic Jewish Authors*. IV. *Orphica*, Atlanta, 1996 [= *SBL. Texts and Translations*. 40 *Pseudepigrapha Series*. 14].

B. Sources épigraphiques

Bull.ép. = J. et L. Robert, *Bulletin épigraphique* dans la *Revue des Études Grecques*, 1938–1984.
CID = *Corpus des Inscriptions de Delphes*. I–IV, École française d'Athènes, Paris, 1977–2002.
CIG = A. Böckh (dir.), *Corpus Inscriptionum Graecarum*, Berlin, 1828–1877.
CIL = T. Mommsen (dir.), *Corpus inscriptionum Latinarum*, Berlin, 1863–. . .
CMRDM I = E.N. Lane, *Corpus monumentorum religionis dei Menis*. I, *The Monuments and Inscriptions*, Leyde, 1971 [= *EPRO*. 191].
FD = *Fouilles de Delphes*. t. 3. *Épigraphie*. Fasc. 2–3. École française d'Athènes, Paris, 1909–1913, 1932–1943.
GVI = W. Peek, *Griechische Vers-Inschriften*. I. *Grab-Epigramme*, Berlin, 1955.

IAM = M. Euzennat, J. Gascou et J. Marion, *Inscriptions antiques du Maroc*. 2. *Inscriptions latines*. Recueillies et préparées par M.E. et J.M., publiées par J.G., Paris, 1982.
IG = U. von Wilamowitz-Möllendorff (dir.), *Inscriptiones Graecae*, Berlin, 1906–. . .
IGBulg I² = G. Mihailov, *Inscriptiones Graecae in Bulgaria repertae*. I. *Inscriptiones Orae Ponti Euxini*, Sofia, 1970² [= *Academia Litterarum Bulgarica. Ser. epigr.* 10].
IGR = R. Cagnat, *Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes*, Paris, 1906–1027.
ILS = H. Dessau, *Inscriptiones Latinae selectae*, Berlin, 1892–1916.
ILSard = G. Sotgiu, *Iscrizioni latine della Sardegna*. (*Supplemento al* Corpus Inscriptionum latinarum *Xe all'*Ephemeris epigraphica *VIII*) I, Padoue, 1961.
I.Apameia = T. Corsten, *Die Inschriften von Apameia (Bithynien) und Pylai*, *IK* 32, Bonn, 1987.
I.Didyma = A. Rehm et R. Harder, *Didyma* II. *Die Inschriften*, Deutsches Archäologisches Institut, Berlin, 1958.
I.Ephesos IV = H. Engelmann, H. Knibbe, R. Merkelbach, *Die Inschriften von Ephesos*. IV Nr. 1001–1445 (Repertorium), *IK* 14, Bonn, 1980.
I. Kios = T. Corsten, *Die Inschriften von Kios*, *IK* 29, Bonn, 1985.
I.Laodikeia = T. Corsten, *Die Inschriften von Laodikeia am Lykos*. I, *IK* 49, Bonn, 1997.
I.Magnesia = O. Kern, *Die Inschriften von Magnesia am Meander*, Berlin, 1900.
I.Milet = A. Rehm, P. Herrmann *et al.*, *Inschriften von Milet*, Deutsches Archäologisches Institut, Berlin, 1914–1998.
I.MusIznik = S. Sahin, *Katalog der Antiken Inschriften des Museums von Iznik (Nikaia)*. II, 1 nr. 701–1210, *IK* 10, 1, Bonn, 1981.
I.MusLeiden = H.W. Pleket, *The Greek Inscriptions in the « Rijksmuseum van Oudheiden » at Leiden*, Leyde, 1958.
I.Parion = P. Frisch, *Die Inschriften von Parion*, *IK* 25, Bonn, 1983.
I.Pergamon II = M. Fränkel, *Die Inschriften von Pergamon*. II *Römische Zeit – Inschriften auf Thon*, Berlin, 1895.
I.Pergamon VIII 3 = C. Habicht, *Altertümer von Pergamon*. VIII 3. *Die Inschriften des Asklepeion*, Berlin, 1969.
I.Perinthos = M.H. Sayar, *Perinthos-Herakleia (Marmara Ereglisi) und Umgebung. Geschichte, Testimonien griechische und lateinische Inschriften*, Vienne, 1998 [= *Wiener Denkschr.* 269]
I.Sestos = J. Krauss, *Die Inschriften von Sestos und der Thrakischen Chersones*, *IK* 19, Bonn, 1980.
I.Smyrna = G. Petzl, *Die Inschriften von Smyrna*. II, 1, *IK* 24, 1, Bonn, 1987.
I.Tomis = I. Stoian, *Inscriptiones Scythiae Minoris Graecae et Latinae*. II. *Tomis et territorium*, Bucarest, 1987.
I.Tralleis = F.B. Poljakov, *Die Inschriften von Tralleis und Nysa*. I. *Die Inschriften von Tralleis*, *IK* 36, 1, Bonn, 1989.
Kaibel, *Epigrammata Graeca* = G. Kaibel, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Berlin, 1878.
MAMA IX = C.W.M. Cox, A. Cameron et J. Cullen, *MAMA* IX. *Monuments from the Aezanitis*, Londres, 1988 [= *JRS Monographs*. 4].
OGIS = W. Dittenberger, *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*. II, Leipzig, 1905 (Hildesheim, 1960).
RIB = R.G. Collingwood et R.P. Wright, *The Roman Inscriptions of Britain*. I. *Inscriptions on Stone*, Oxford, 1965.
RIU = L. Barkóczi et A. Mócsy, *Die römischen Inschriften Ungarns (RIU)*. II. *Salla, Mogentiana, Mursella, Brigetio*, Amsterdam, 1976.
SEG = Aa. Vv., *Supplementum Epigraphicum Graecum*, Amsterdam, 1923–. . .
SIRIS = L. Vidman, *Sylloge Inscriptionum Religionis Isiacae et Sarapiacae*, Berlin, 1969 [= *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*. 28].
SGOst I, 1998 = R. Merkelbach et J. Stauber, *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten*, I. *Die Westküste Kleinasiens von Knidos bis Ilion*, Stuttgart – Leipzig, 1998.
SGOst II, 2001 = R. Merkelbach et J. Stauber, *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten*, II. *Die Nordküste Kleinasiens (Marmarameer und Pontos)*, Munich – Leipzig, 2001.

SGOst III, 2001 = R. Merkelbach et J. Stauber, *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten*, III. *Der « Ferne Osten » und das Landesinnere bis zum Tauros*, Munich – Leipzig, 2001.
SGOst IV, 2002 = R. Merkelbach et J. Stauber, *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten*, IV. *Die Südküste Kleinasiens, Syrien und Palestina*, Munich – Leipzig, 2002.
Sokolowski, *LSAM* = F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie mineure*, Paris, 1955 [= *EFA. Travaux et mémoires des anciens membres de l'École et de divers savants*. Fasc. IX].
Syll[3] = W. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, Leipzig, 1960[3].
TAM = Aa.Vv., *Tituli Asiae Minoris*, Vienne, 1901–. . .

II. Études modernes[2]

G. Agosti, La conversione della fonte Castalia in un pannello del mosaico della chiesa di Qasr el-Lebia, *in* D. Accorinti et P. Chuvin (éd.), *Des Géants à Dionysos. Mélanges offerts à F. Vian*, Alessandria, 2003, p. 541–564.
S.E. Alcock, *Graecia Capta. The Landscapes of Roman Greece*, Cambridge, 1993.
M. Alexandre, Apologétique judéo-hellénistique et premières apologies chrétiennes, *in* B. Pouderon, J. Doré (éd.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris, 1998 [= *Théologie historique*. 105], p. 1–40.
A. Alföldi, La grande crise du monde romain au III[e] siècle, *AC* 7 (1938), p. 5–18.
G. Alföldy, Gallicanus noster, *Chiron* 9 (1979), p. 508–544.
F. Alpi et A. Le Boulluec, La reconstruction de la *Théosophie* anonyme proposée par Pier Franco Beatrice. Note critique, *Apocrypha* 15 (2004) (à paraître).
D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'Antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles*, Louvain, 1945 (Amsterdam, 1973) [= *Recueil des travaux d'Histoire et de Philologie*. 3, ser. 19].
P. Amandry, *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle*, Paris, 1950.
J.G.C. Anderson, F. Cumont, H. Grégoire, *Studia Pontica*. III. *Recueil des inscriptions grecques et latines du Pont et de l'Arménie*. Fasc. 1, Bruxelles, 1910.
G. Anderson, *The Second Sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*, Londres, 1993.
——, *Sage, Saint and Sophist. Holy Men and their Associates in the Early Roman Empire*, Londres – New York, 1994.
P. Athanassiadi-Fowden, *Julian and Hellenism. An Intellectual Biography*, Oxford, 1981.
P. Athanassiadi, The Fate of Oracles in Late Antiquity : Didyma and Delphi, *DeltChAE* 15 (1989–1990), p. 271–278.
——, Philosophers and Oracles : Shifts of Authority in Late Paganism, *Byzantion* 62 (1992), p. 45–62.
——, Dreams, Theurgy and Freelance Divination : the Testimony of Iamblichus, *JRS* 83 (1993), p. 115–130.
——, Persecution and Response in Late Paganism : the Evidence of Damascius, *JHS* 113 (1993), 1–29.
——, The Chaldean Oracles : Theology and Theurgy, *in* Ead. et M. Frede (éd.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999, p. 149–183.
——, *Damascius. The Philosophical History*. Edited and translated by A.P., Athènes, 1999.
H.W. Attridge, The Philosophical Critique of Religion under the Early Empire, *ANRW* II 16, 1 (1978), p. 45–78.

[2] Les abréviations utilisées sont celles en vigueur dans l'*Année philologique*.

H. von Aulock, *Münzen und Städte Lykaoniens*, Tübingen, 1976 [= *Ist.Mitt.* 16].
D.E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids, 1991[2].
——, *sv.* Iao, *RAC* 17 (1996), col. 1–12.
D. Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, Paris, 1969.
H.R. Baldus, Die Gesandtschaftreise des Poplas. Zu einem ungewöhnlichen Münztyp Milets unter Commodus, *Chiron* 15 (1985), p. 187–197.
G. Bardy, Faux et fraudes littéraires dans l'antiquité chrétienne, *RHistEccl* 32 (1936), p. 5–23 et 275–302.
T.D. Barnes, Porphyry Against the Christians : Date and Attribution of the Fragments, *JThS* 24 (1973), p. 424–442.
——, Lactantius and Constantine, *JRS* 63 (1973), p. 29–46 (repris dans T.D. Barnes, *Early Christianity and the Roman Empire*, Londres, 1984, nº VI).
——, *Constantine and Eusebius*, Cambridge (Mass.) – Londres, 1981.
——, Pagan Perceptions of Christianity, *in* I. Hazlett (éd.), *Early Christianity : Origins and Evolution to AD 600. In Honour of W.H.C. Frend*, Londres – Nashville, 1991, p. 231–243.
——, Scholarship or Propaganda ? Porphyry Against the Christians and his Historical Setting, *BICS* 39 (1994), p. 53–65.
——, Monotheists All ?, *Phoenix* 55 (2001), p. 142–159.
P. Batiffol, *Le catholicisme des origines à Saint Léon*. II *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris, 1914.
——, Oracula Hellenica, *Rbi* 13 (1916), p. 177–199.
N.H. Baynes, The Great Persecution, *CAH* 12 (1965), p. 646–677.
G.E. Bean, *Journeys in Northern Lycia 1965–67*, Vienne, 1971 [= *Öst.Akad.Wiss. Philos.-historische Kl.* 104].
——, *Lycian Turkey : An Archaeological Guide*, Londres, 1978.
G.E. Bean et T.B. Mitford, *Journeys in Rough Cilicia in 1962 and 1963*, Vienne, 1965 [= *Öst.Akad.Wiss. Philos.-historische Kl.* 85], p. 3–44.
M. Beard, J. North et S.R.F. Price, *Religions of Rome*. I. *A History*, Cambridge, 1998.
P.F. Beatrice, Un oracle antichrétien chez Arnobe, *in* Y. de Andia *et al.*, *Mémorial Dom Jean Gribomont (1920–1986)*, Rome, 1988 [= *Studia ephemeridis « Augustinianum »*. 27], p. 107–129.
——, Quosdam Platonicorum libros. The Platonic Readings of Augustine in Milan, *VChr* 43 (1989), p. 248–281.
——, Porphyry's Judgment on Origen, *in* R.J. Daly (éd.), *Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress, Boston College, 14–18 August 1989*, Leuven, 1992, p. 351–367
——, Le traité de Porphyre contre les Chrétiens : l'état de la question, *Kernos* 4 (1991), p. 119–138.
——, Towards a New Edition of Porphyry's Fragments Against the Christians, *in* M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec, D. O'Brien (éd.), *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ – Chercheurs de sagesse. Hommage à Jean Pépin*, Paris, 1992 [= *Études augustiniennes. Série Antiquité.* 131], p. 347–355.
——, On the Title of Porphyry's Treatise Against the Christians, *in* G. Sfameni Gasparro (éd.), *Ἀγαθὴ ἐλπίς. Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*, Rome, 1994 [= *Storia delle religioni.* 11], p. 221–235.
——, Pagan Wisdom and Christian Theology According to the *Tübingen Theosophy*, *JECT* 3, 4 (1995), p. 403–418.
——, Traditions apocryphes dans la *Théosophie de Tübingen*, *Apocrypha* 7 (1996), p. 109–122.
——, *sv.* Porphyrius, *Theologische Realenzyklopädie* 27 (1997), p. 54–59.
——, Hellénisme et christianisme aux premiers siècles de notre ère. Parcours méthodologiques et bibliographiques, *Kernos* 10 (1997), p. 39–56.

——, Das Orakel von Baalbek und die sogenannte Sibyllentheosophie, *RQ* 92 (1997), p. 177–189.
——, Monophysite Christology in an Oracle of Apollo, *IJCT* 4 (1997–1998), p. 3–22.
——, Diodore de Sicile chez les Apologistes, *in* B. Pouderon, J. Doré (éd.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris, 1998 [= *Théologie historique*. 105], p. 219–235.
——, The Sibylline Oracles, *in* A.D. Fitzgerald (éd.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, Grand Rapids, 1999, p. 792–793.
——, Le livre d'Hystaspe aux mains des Chrétiens, *in* C. Bonnet et A. Motte (éd.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique. Actes du Colloque International en l'honneur de Franz Cumont à l'accasion du cinquantième anniversaire de sa mort. Academia Belgica, 25–27 sept. 1997*, Bruxelles – Rome, 1999, p. 357–382.
——, The Word « Homoousios » from Hellenism to Christianity, *ChHist* 71 (2002), p. 243–272.
——, Forgery, Propaganda and Power in Christian Antiquity. Some Methodological Remarks, *in* Aa.Vv., *Alvarium. Festschrift für Chr. Gnilka*, Münster, 2002 [= *JbAC. Erg.* 33], p. 39–51.
J. Beaujeu, *La religion romaine à l'époque de l'Empire. I La politique religieuse des Antonins (96–192)*, Paris, 1955.
R. Beck, Mystery Religions, Aretalogy and the Ancient Novel, *in* G. Schmeling (éd.), *The Novel in the Ancient World*, Leyde – New York – Cologne, 1996 [= *Mnemosyne*. 159], p. 131–150.
C.A. Behr, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam, 1968.
——, Studies on the Biography of Aelius Aristides, *ANRW* II 34, 2 (1994), p. 1140–1233.
N. Belayche, Aiôn : vers une sublimation du temps, Aa. Vv., *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge III^e–VIII^e siècles. Paris 9–12 mars 1981*, Paris, 1984 [= *Colloques internationaux du CNRS*. 604], p. 10–29.
A. Bélis, Cithares, citharistes, citharôdes en Grèce, *CRAI* 1995, p. 1025–1065.
——, *Les musiciens dans l'Antiquité*, Paris, 1999.
P. Benoit, Un adversaire du christianisme au III^e siècle : Porphyre, *RBi* 54 (1947), p. 543–572.
É. Bernand, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine. Recherches sur la poésie épigrammatique des Grecs en Égypte*, Paris, 1969.
C. Bertrand-Dagenbach, Alexandre Sévère, ses héros et ses saints : ou quelques pieuses impiétés d'un bon empereur, *in* G. Freyburger et L. Pernot (éd.), *Du héros païen au saint chrétien. Actes du colloque organisé par le Centre d'Analyse des Rhétoriques Religieuses de l'Antiquité (CARRA). Strasbourg, 1er–2 décembre 1995*, Paris, 1997 [= *Études Augustiniennes. Série Antiquité*. 154], p. 95–103.
R. Beutler, *sv.* Porphyrios n° 21, *RE* 22, 1 (1953), col. 275–313.
E.J. Bickerman, *Chronology of the Ancient World*, Londres, 1968.
J. Bidez, Sur diverses citations, et notamment sur trois passages de Malalas retrouvés dans un texte hagiographique, *ByzZ* 11 (1902), p. 388–394.
——, *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien. Avec les fragments des traités* ΠΕΡΙ ΑΓΑΛΜΑΤΩΝ *et* De regressu animae, Gand – Leipzig, 1913 [= *Recueil de travaux publiés par la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Gand*. 43].
J. Bidez et F. Cumont, *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*. I. *Introduction*. II. *Textes*, Paris, 1973².
M. Billerbeck, Le cynisme idéalisé d'Épictète à Julien, *in* M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet (éd.), *Le cynisme ancien et ses prolongements. Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22–25 juillet 1991)*, Paris, 1993, p. 319–338.
E. Birley, Die *Cohors I Tungrorum* und das Orakel des Klarisches Apollo, *Germania* 23 (1939), p. 189–190.
——, The Origins of Legionary Centurions, *Laureae Aquincenses* II, 1941, p. 47–62 (repris dans E. Birley, *Roman Britain and the Roman Army. Collected Papers*, Kendal, 1953, p. 104–124).

——, *Cohors I Tungrorum* and the Oracle of the Clarian Apollo, *Chiron* 4 (1974), p. 511–513 (repris dans E. Birley, *The Roman Army. Papers 1929–1986*, Amsterdam, 1988, p. 365–367).
H. Bloch, A New Document of the Last Pagan Revival in the West, *HThR* 38 (1945), p. 199–234.
M. Bloch, *Destin du siècle*, Paris, 1931.
R. Bloch, *La divination dans l'Antiquité*, Paris, 1984.
S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, 1998.
J. Bompaire, Le sacré dans les discours d'Aelius Aristide (XLVII–LII Keil), *REG* 102 (1989), p. 28–39.
P. Bonnechère, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Athènes – Liège, 1994 [= *Kernos Suppl.* 3].
——, *Trophonios de Lébadée. Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leyde, 2003 [= *Religions in the Graeco-Roman World.* 150].
C. Bosch, *Die Kleinasien Münzen der römischen Kaiserzeit*, II 1, Stuttgart, 1935.
A. Bouché-Leclerc, *Histoire de la divination dans l'Antiquité.* I. *Introduction – Divination hellénique (méthodes)*. II. *Les sacerdoces divinatoires – Devins, chresmologues, sibylles – Oracles des dieux.* III. *Oracles des dieux (suite) – Oracles des héros et des morts – Oracles exotiques hellénisés.* IV. *Divination italique (étrusque, latine, romaine) – Index*, Paris, 1879–1882.
J. Bouffartigue, *L'Empereur Julien et la culture de son temps*, Paris, 1992 [= *Études Augustiniennes. Série Antiquité.* 133].
——, Le cynisme dans le cursus philosophique au IV^e^ siècle : le témoignage de l'Empereur Julien, *in* M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet (éd.), *Le cynisme ancien et ses prolongements. Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22–25 juillet 1991)*, Paris, 1993, p. 339–358.
——, Le texte de Théodoret et le texte de ses documents, *in* B. Pouderon et Y.-M. Duval (éd.), *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, Paris, 2001 [= *Théologie historique.* 114], p. 315–327.
A. Boulanger, Chronologie de la vie du rhéteur Aelius Aristide, *RPh* 46 (1922), p. 26–54.
——, *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au II^e^ siècle de notre ère*, Paris, 1968 [= *BEFAR.* 126].
J. Boulogne, Apollonios de Tyane. Le mythe avorté d'une sagesse totale, *BAGB* 1999, 3, p. 300–310.
G.W. Bowersock, Lucius Verus in the Near East, *in* C. Evers et A. Tsingarida (éd.), *Rome et ses provinces. Hommages à Jean Charles Balty. Genèse et diffusion d'une image du pouvoir*, Bruxelles, 2001 [= *Lucernae Novantiquae.* 1], p. 73–77.
E.L. Bowie, The Greeks and their Past in the Second Sophistic, *in* M.I. Finley (éd.), *Studies in Ancient Society*, Londres, 1974, p. 166–209.
——, Apollonius of Tyana : Tradition and Reality, *ANRW* II 16, 2 (1978), p. 1652–1699.
P. Boyancé, L'Apollon solaire, *in* Aa.Vv., *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à Jérôme Carcopino*, Paris, 1966, p. 149–170.
——, Le dieu très haut chez Philon, *in* P. Lévy et E. Wolff (éd.), *Mélanges d'histoire des religions offerts à H. Ch. Puech*, Paris, 1974, p. 139–149.
S. Bradbury, Julian's Pagan Revival and the Decline of Blood Sacrifice, *Phoenix* 49 (1995), p. 331–356.
W.M. Brashear, New Greek Magical and Divinatory Texts in Berlin, *in* M. Meyer et P. Mirecki (éd.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leyde, 1995 [= *RGRW.* 129], p. 209–242.
E. Bratke, *Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden.* Herausgegeben von E.B., Leipzig, 1889 [= *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur.* IV 3].
L. Bréhier, La légende des sages païens à Byzance, *in* C.-É. Perrin (éd.), *Mélanges d'Histoire du Moyen-Âge dédiés à la mémoire de Louis Halphen*, Paris, 1951, p. 61–69.

R. van Bremen, *The Limits of Participation. Women and Civic Life in the Greek East in the Hellenistic and Roman Periods*, Amsterdam, 1996 [= *Dutch Monographs on Ancient History and Archaeology* 15].
A. Brinckmann, Die Theosophie des Aristokritos, *RhM* 51 (1896), p. 273–280.
L. Brisson, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du* Timée *de Platon. Un commentaire systématique du* Timée *de Platon*, Paris, 1974.
——, Amélius : Sa vie, son œuvre, sa doctrine, son style, *ANRW* II 36, 2 (1987), p. 793–860.
——, L'Oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin* par Porphyre, *Kernos* 3 (1990). *Oracles et mantique en Grèce ancienne. Actes du colloque de Liège, 16–18 mars 1989*, p. 77–88.
——, Orphée et l'orphisme à l'époque impériale. Témoignages et interprétations philosophiques, de Plutarque à Jamblique, *ANRW* II 36, 4 (1990), p. 2867–2931.
——, Plotin : une biographie, *PVP* II, 1992, p. 1–29.
——, Plotin et la magie. Le chapitre 10 de la *Vie de Plotin* par Porphyre, *in PVP* II, 1992, p. 465–475.
——, Plato's Timaeus and the Chaldaean Oracles, *in* G.J. Reydams-Schils (éd.), *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, Notre Dame (Indiana), 2002, p. 111–132.
L. Brisson *et al.*, *Porphyre. La Vie de Plotin*. I *Travaux préliminaires et index grec complet*, Paris, 1982 [= *Histoire des doctrines de l'Antiquité classique.* 6] (cité *PVP* I, 1982).
——, *Porphyre. La Vie de Plotin*. II *Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*, Paris, 1992 [= *Histoire des doctrines de l'Antiquité classique.* 16] (cité *PVP* II, 1992).
L. Brisson et J.-M. Flamant, Structure, contenu et intentions de l'Oracle d'Apollon, *in PVP* II, 1992, p. 565–602.
C. Brixhe et R. Hodot, *L'Asie Mineure du Nord au Sud. Inscriptions inédites*, Nancy, 1988 [= *Études d'archéologie classique.* 6].
S. Brock, A Syriac Collection of Prophecies of the Pagan Philosophers, *OLP* 14 (1983), p. 203–246.
——, Some Syriac Excerpts from Greek Collections of Pagan Prophecies, *VChr* 38 (1984), p. 77–90.
P. Brown, The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity, *JRS* 61 (1971), p. 80–101.
——, *The Making of Late Antiquity*, Harvard, 1978 = *Genèse de l'Antiquité tardive*. Traduit de l'anglais par A. Rousselle, Paris, 1983.
G.M. Browne, *The Papyri of the « Sortes Astrampsychi »*, Meisenheim am Glan, 1974 [= *Beiträge zur klassischen Philologie.* 58].
M. Broze, Thot et Moïse : ou comment polythéisme et monothéisme se sont épousés, *Scriba* 6 (à paraître).
L. Bruit Zaidman et P. Schmitt Pantel, *La religion grecque dans la cité grecque à l'époque classique*, Paris, 1989.
P. Brulé et C. Vendries (éd.), *Chanter les dieux. Musique et religion dans l'Antiquité grecque et romaine. Actes du colloque des 16, 17 et 18 décembre 1999 (Rennes et Lorient)*, Rennes, 2001.
J.E. Bruns, The « Agreement of Moses and Jesus » in the *Demonstratio evangelica* of Eusebius, *VChr* 31 (1977), p. 117–125.
J. Bryce, *The Library of Lactantius*, New York – Londres, 1990.
H.W. Buckler, Labour Disputes in the Province of Asia, *in* H.W. Buckler et W.M. Calder (éd.), *Anatolian Studies Presented to Sir William Mitchell Ramsay*, Manchester, 1923, p. 27–50.
F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956.
K. Buraselis, *ΘΕΙΑ ΔΩΡΕΑ. Studies on the Policy of the Severans and the* Constitutio Antoniana, Athènes, 1989 (in Greek, with an English summary).
K. Buresch, *Klaros. Untersuchungen zum Orakelwesen des Späteren Altertums. Nebst einem Anhange, das anectoton Χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν enthaltend*, Leipzig, 1889 (Stuttgart, 1973).

——, *Aus Lydien. Epigraphisch-geographische Reisefrüchte*, Leipzig, 1898 (Hildesheim, 1977).
R.W. Burgess, The Date of the Persecution of Christians in the Army, *JThS* 48 (1997), p. 471–504.
A. Burnett, M. Amandry, I. Carradice, *Roman Provincial Coinage*. II *From Vespasian to Domitian (AD 69–96)*, Londres – Paris, 1999.
W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart – Berlin – Cologne – Mainz, 1977.
——, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris, 1992.
——, Olbia and Apollo of Didyma : a New Oracle Text, *in* J. Solomon (éd.), *Apollo. Origins and Influences*, Tucson – Londres, 1994, p. 49–60.
B. Burrell, Neokoroi. *Greek Cities and Roman Emperors*, Leyde – Boston, 2004 [= *Cincinnati Classical Studies*. 9].
A. Busine, La consultation de l'oracle d'Apollon dans le discours de Jamblique, *Kernos* 15 (2002), p. 187–198.
——, *Les Sept Sages de la Grèce antique. Transmission et utilisation d'un patrimoine légendaire d'Hérodote à Plutarque*, Paris, 2002 [= *Culture et Cité*. 1].
——, Hermès Trismégiste, Moïse et Apollonius de Tyane dans un oracle d'Apollon, *Apocrypha* 13 (2002), p. 227–243.
——, Apollon, dieu des Anciens et prophète du Christ. Rencontre entre mantique païenne et théologie chrétienne, *RPhA* 22 (2004), p. 29–39.
——, Des *logia* pour philosophie. À propos du titre de la *Philosophie tirée des oracles* de Porphyre, *Philosophie Antique* 4 (2004), p. 149–166.
——, The Officials of Oracular Sanctuaries in Roman Asia Minor, *ARG* (à paraître).
S. Byl, La peste à l'aube de la civilisation occidentale, *LEC* 61 (1993), p. 25–34.
B. Cabouret, L'oracle de la source Castalie à Daphnè près d'Antioche, *in* M.-C. Amoretti, P. Villard (éd.), *EYKPATA. Mélanges offerts à Claude Vatin*, Aix-en-Provence, 1994, p. 95–104.
C. Calame, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*. I. *Morphologie, fonction religieuse et sociale*, Rome, 1977 [= *Filologia e critica*. 20].
G. Cambiano, Eric Dodds entre psychanalyse et parapsychologie, *RHR* 208 (1991), p. 3–26.
Al. Cameron, *The Greek Anthology from Meleager to Planudes*, Oxford, 1993.
Avr. Cameron, Gregory of Nazianzus and Apollo, *JThS* 20 (1969), p. 240–241.
——, The Cult of the Theotokos in Sixth Century Constantinople, *JThS* 29 (1978), p. 79–108.
——, *The Later Roman Empire AD 284–430*, Londres, 1993.
P. Canivet, *Histoire d'une entreprise apologétique au V^e^ siècle*, Paris, 1958.
D. Carabine, *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition : Plato to Eriugen*, Louvain, 1995 [= *Louvain Theological & Pastoral Monographs*. 19].
J. Carlier, Science divine et raison humaine, *in* J.-P. Vernant (éd.), *Divination et rationalité*, Paris, 1974, p. 249–263.
G. Carrettoni, Scavo del tempio di Apollo a Hierapolis (Rapporto preliminare), *ASAA* 41–42 (1963–1964), p. 411–433.
J.-M. Carrié et A. Rousselle, *L'Empire romain en mutation des Sévères à Constantin 192–337*, Paris, 1999 [= *Nouvelle Histoire de l'Antiquité*. 10].
M. Caster, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris, 1937.
——, *Études sur Alexandre ou le faux prophète de Lucien*, Paris, 1938.
I. Cazzaniga, Gorgos di Claros e la sua attività letteraria, *PP* 29 (1974), p. 145–152.
H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Oxford, 1966.
——, Oracles of the End in the Conflict of Paganism and Christianity in the Fourth Century, *in* E. Lucchesi et H.-D. Saffrey (éd.), *Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne*, Genève, 1984 [= *Cahiers d'Orientalisme*. 10], p. 125–129.
A.E. Chaignet, La Philosophie tirée des Oracles de Porphyre, *RHR* 41 (1900), p. 337–353.

J. Chamonard et E. Legrand, Inscriptions de Notion, *BCH* 18 (1894), p. 216–221.
A. Chaniotis, *Historie und Historiker in den griechischen Inschriften. Epigraphische Beiträge zur griechischen Historiographie*, Heidelberg, 1988 [= *HABES*. 4].
——, Als die Diplomaten noch tanzten und sangen, *ZPE* 71 (1988), p. 154–156.
——, Illness and Cures in the Greek Propitiatory Inscriptions and Dedications of Lydia and Phrygia, *in* P.J. van der Eik, H.F.J. Horstmanshoff et P.H. Schrijvers (éd.), *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context*, Amsterdam – Atlanta, 1995 [= *Clio medica*. 28], p. 323–344.
——, Old Wine in a New Skin : Tradition and Innovation in the Cult Foundation of Alexander of Abonoteichos, *in* E. Dabrowa (éd.), *Tradition and Innovation in the Ancient World*, Cracovie, 2002 [= *Electrum* 6], p. 67–85.
——, Negotiating Religion in the Cities of the Eastern Roman Empire, *Kernos* 16 (2003), p. 177–190.
V. Chankowski, N. Massar et D. Viviers, Renommée de l'artisan, prestige de la cité. Réflexions sur le rôle des artisans dans les échanges entre communautés civiques, *Topoi* 8, 2 (1998), p. 545–559.
P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, 1968.
G.F. Chesnut, Fate, Fortune, free Will and Nature in Eusebius of Cesarea, *ChHist* 42 (1973), p. 165–182.
——, *The First Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius*, Paris, 1977 [= *Théologie historique*. 46].
M. Christol et T. Drew-Bear, Bornes routières et géographie administrative en Asie Mineure sous les Antonins et les Sévères, *BSNAF* (1992), p. 338–348.
P. Chuvin, *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris, 1990.
G.M. Cohen, *The Hellenistic Settlements in Europe, the Islands, and Asia Minor*, Berkeley, 1995.
J.J. Collins, The Development of the Sibylline Tradition, *ANRW* II 20, 1 (1987), p. 421–459.
——, The Jewish Transformation of Sibylline Oracles, *in* I. Chirassi Colombo et T. Seppilli (éd.), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizione. Atti del convegno Macerata-Norcia – Settembre 1994*, Macerata – Pise – Rome, 1998 [= *Ichnia*. 3], p. 369–387.
F.E. Consolino, *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma. Atti del convegno internazionale di studi (Rende, 12/13 novembre 1993)*, Messine, 1995 [= *Studi di Filologia Antica e Moderna*. 1].
J.G. Cook, *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*, Tübingen, 2000 [= *Studies and texts in antiquity and Christianity*. 3].
J.M. Cook, The Clarian Oracle for the Smyrneans, *CR* 75 (1961), p. 7–8.
S. Corcoran, *The Empire of the Tetrarchs. Imperial Pronouncements and Government ad 284–324*, Oxford, 2000².
T. Corsten, Ein neues Buchstabenorakel aus Kibyra, *EA* 28 (1997), p. 41–49.
E. Cougny, *Epigrammatum Anthologia Palatina cum Planudeis et Appendice Nova*. III *Epigrammatum veterum ex libris et marmoribus ductorum*, Paris, 1890.
L. Couloubaritsis, L'art divinatoire et la question de la vérité, *Kernos* 3 (1990), p. 113–122.
——, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, 1994².
——, La religion chrétienne a-t-elle influencé la philosophie grecque ?, *Kernos* 8 (1995), p. 97–106.
——, Genèse et structure dans le mythe hésiodique des races, *in* F. Blaise, P. Judet de la Combe, P. Rousseau (éd.), *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Lille, 1996, p. 479–518.
——, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, 1998.

P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1948[2].
——, Litiges sur la lecture des Libri Platonicorum par Saint Augustin, *Augustiniana* 4 (1954), p. 9–23.
——, Propos antichrétiens rapportés par Saint Augustin, *RechAug* 1 (1958), p. 149–186.
——, *Connais-toi toi-même de Socrate à Saint Bernard*, Paris, Études Augustiniennes, 1974.
F.W. Cremer, *Die Chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis*, Meisenheim am Glan, 1969 [= *Beiträge zur klass. Philologie*. 26] .
F. Cumont, Les anges du paganisme, *RHR* 72 (1915), p. 159–182.
——, Écrits hermétiques. II. Le médecin Thessalos et les plantes astrales d'Hermès Trismégiste, *RPhil* 42 (1918), p. 85–108.
——, *Les religions orientales dans l'Empire Romain*, Paris, 1929[4].
——, *L'Égypte des astrologues*, Bruxelles, 1937.
T. Curnow, *The Oracles of the Ancient World*, Londres, 2004.
G. Dagron, *Constantinople imaginaire : Étude sur le recueil des Patria*, Paris, 1984 [= *Bibliothèque byzantine. Études*. 8].
A. Dain, Sur deux inscriptions, *REA* 42 (1940), p. 89–92.
B.E. Daley, Apollo as a Chalcedonian : A New Fragment of a Controversial Work from Early Sixth-Century Constantinople, *Traditio* 50 (1995), p. 31–54.
J. Daniélou, *Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Église*, Namur, 1953.
——, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris, 1991[2].
C.M. Danov, Philippopolis, Serdica, Odessos. Zur Geschichte und Kultur der bedeutendsten Städte Thrakiens von Alexander d. Gr. bis Justinian, *ANRW* II 7, 1 (1979), p. 241–300.
G. Daux, *Delphes au III[e] et au I[er] siècle depuis l'abaissement de l'Étolie jusqu'à la paix romaine 191–31 av. J.-C.*, Paris, 1936.
P.S. Davies, The Origin and Purpose of the Persecution of A.D. 303, *JTS* 40 (1989), p. 66–94.
P. Debord, *Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie gréco-romaine*, Leyde, 1982 [= *EPRO*. 88].
B. Decharneux, *L'ange, le devin et le prophète. Chemins de la parole dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie dit « le juif »*, Bruxelles, 1994.
A. Delatte, Le déclin de la Légende des VII Sages et les Prophéties théosophiques, *MB* 27 (1923), p. 97–111.
——, Prophéties théosophiques, *in* A. Delatte, *Anecdota atheniensia*. I *Textes grecs inédits relatifs à l'histoire des religions*, Paris – Liège, 1927 [= *Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège*. 36], p. 324–332.
M. Delcourt, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'Antiquité classique*, Liège, 1938 [= *Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège*. Fasc. 83].
A. Demandt, *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diokletian bis Justinian 284–565 n. Chr.*, Munich, 1989 [= *Handbuch der Altertumswissenschaft*. 3, 6].
P. Demont, Les oracles delphiques relatifs aux pestilences et Thucydide, *Kernos* 3 (1990). *Oracles et mantique en Grèce ancienne. Actes du colloque de Liège, 16–18 mars 1989*, p. 147–156.
A.-M. Denis *et al.*, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, Turnhout, 2000.
E. DePalma Digeser, Porphyry and the Debate over Religious Toleration, *JRS* 88 (1998), p. 129–146.
——, An Oracle of Apollo at Daphne and the Great Persecution, *CPh* 99 (2004), p. 57–77.
J. Des Gagniers, Introduction historique, *in* J. Des Gagniers, P. Devambez, L. Kahil, R. Ginouvès, *Laodicée du Lycos. Le nymphée. Campagnes 1961–1963*, Québec-Paris, 1969, p. 1–11.
M. Detienne, *La notion de 'Daimôn' dans le pythagorisme ancien*, Paris, 1963.
——, *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec*, Paris, 1998.
H. Devijver et M. Waelkens, Roman Inscriptions from the Fifth Campaign at

Sagalassos, *in* M. Waelkens et J. Poblome (éd.), *Sagalassos IV. Report on the Survey and Excavation Campaigns of 1994 and 1995*, Leuven, 1997, p. 293–314.
A. D'Hautcourt, Les cités grecques et les revenus de leurs sanctuaires. L'exemple de l'Asie mineure à l'époque romaine, *in* Aa.Vv., *Il capitolo delle entrate nelle finanze municipali in Occidente ed in Oriente. Actes de la X^e Rencontre franco-italienne sur l'épigraphie du monde romain. Rome, 27–29 mai 1996*, Rome, 1999 [= *Collection de l'École française de Rome*. 256], p. 249–260.
——, Public Finances and Private Generosity. The Example of Opraomas in Roman Lycia, *JEBL* 5 (2003) p. 39–62.
B. Dignas, *Economy of the Sacred in Hellenistic and Roman Asia Minor*, Oxford, 2002.
J. Dillon, Iamblichus of Chalcis (c. 240–325 A.D.), *ANRW* II 36, 2 (1987), p. 2867–2931.
——, Logos and Trinity : Patterns of Platonist Influence on Early Christianity, *in* G. Vesey (éd.), *The Philosophy in Christianity*, Cambridge, 1989 [= *Royal Institute of Philosophy Lecture*. 25], p. 1–13.
——, *The Middle Platonists : 80 B.C. to A.D. 220*, New York, 1996².
——, Monotheism in the Gnostic Tradition, *in* P. Athanassiadi et M. Frede (éd.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999.
M. Dillon, *Pilgrims and Pilgrimage in Ancient Greece*, Londres – New York, 1997.
G. Dobesch, Caesar und Kleinasien, *Tyche* 11 (1996), p. 51–77.
E.R. Dodds, Theurgy and his Relationship to Neoplatonism, *JRS* 37 (1947), p. 55–69.
——, *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford, 1963².
——, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1959 = *Les Grecs et l'irrationnel*. Traduit de l'anglais par M. Gibson, Paris, 1965.
——, New Light on the « Chaldaean Oracles », *HThR* 54 (1961), p. 263–273.
——, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge, 1965.
——, *The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford, 1973, p. 156–210.
R. Doran, The Jewish Hellenistic Historians Before Josephus, *ANRW* II 20, 1 (1987), p. 245–297.
T. Dorandi, *sv*. Diogénianos D 152 (*RE* 3), *DPhA* II (1992), p. 833–834.
G. Dorival, L'image des cyniques chez les Pères grecs, *in* M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet (éd.), *Le cynisme ancien et ses prolongements. Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22–25 juillet 1991)*, Paris, 1993, p. 419–443.
——, L'apologétique chrétienne et la culture grecque, *in* B. Pouderon, J. Doré (éd.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris, 1998 [= *Théologie historique*. 105], p. 423–465.
——, Cyniques et Chrétiens au temps des Pères grecs, *in* M. Soetard (éd.), *Valeurs dans le stoïcisme. Du portique à nos jours. Textes rassemblés en hommage à Michel Spanneut*, Lille, 1993, p. 57–88.
H. Dörrie, *rec.* « O'Meara, Porphyry's Philosophy from Oracles », *Gnomon* 32 (1960), p. 320–326.
——, Die Lehre von der Seele, *in Entretiens sur l'Antiquité classique (Fondation Hardt)*. XII. *Porphyre*, Vandœuvres-Genève, 1965, p. 167–187.
S. Dow, Alphabetized Inscriptions from Smyrna in Bowdoin and Leyden, *AJA* 67 (1963), p. 257–268.
L. Dubois, *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont*, Genève, 1996 [= *EPHE Sciences historiques et philologiques* III. *Hautes études du monde gréco-romain*. 22].
T. Drew-Bear, Local Cults in Graeco-Roman Phrygia, *GRBS* 17 (1976), p. 247–268.
——, *Nouvelles inscriptions de Phrygie*, Zutphen, 1978.
——, Map 62 Phrygia (1996), *in* R.J.A. Talbert, *Barrington Atlas of the Greek and Roman World. Map-by-map Directory*. II, Princeton – Oxford, 2000, p. 957–975.
T. Drew-Bear et W.D. Lebek, An Oracle of Apollo at Miletus, *GRBS* 14 (1973), p. 65–73.

A.J. Droge, *Homer or Moses ? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Tübingen, 1989 [= *Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie*. 26].
C. Dunant et J. Pouilloux, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos*. II. *De 196 à la fin de l'Antiquité*, Paris, 1958 [= *Études thasiennes*. 5].
R.P. Duncan-Jones, The Impact of the Antonine Plague, *JRA* 9 (1996), p. 108–136.
M. Dzielska, *Apollonius of Tyana in Legend and History*, Rome, 1986 [= *Problemi e ricerche di storia antica*. 10].
M.J. Edwards, Scenes from the Later Wanderings of Odysseus, *CQ* 38 (1988), p. 509–521.
——, A Late Use of Empedocles : The *Oracle of Plotinus*, *Mnemosyne* 43 (1990), p. 151–155.
N. Ehrhardt, *Milet und seine Kolonien. Vergleichende Untersuchung der kultischen und politischen Einrichtungen*, Francfort sur le Main, 1983.
N. Ehrhardt et P. Weiss, Trajan, Didyma und Milet. Neue Fragmente von Kaiserbriefen und ihr Kontext, *Chiron* 25 (1995), p. 315–355.
S. Eitrem, La théurgie chez les néo-platoniciens et dans les papyrus magiques, *SO* 22 (1942), p. 49–79.
——, *Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike*, Zurich, 1947 [= *Albae Vigiliae*. 5].
——, Ἐμβατεύω, *STh* 2 (1948), p. 90–94.
——, Varia, *SO* 26 (1948), p. 167–178.
——, Dreams and Divination in Magical Ritual, *in* C.A. Faraone et D. Obbink (éd.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York – Oxford, 1991, p. 175–187.
G. Ekroth, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the Early Hellenistic Periods*, Liège, 2002 [= *Kernos. Suppl.* 12].
J. Elsner, The Origins of the Icon : Pilgrimage, Religion and Visual Culture in the Roman East as 'Resistance' to the Centre, *in* S.E. Alcock (éd.), *The Early Roman Empire in the East*, Oxford, 1997, p. 178–199.
D. Engels, *Roman Corinth. An Alternative Model for the Classical City*, Chicago – Londres, 1990.
M. Euzennat, Une dédicace volubilitaine à l'Apollon de Claros, *AntAfr* 10 (1976), p. 63–68.
C.A. Faraone, Binding and Burying the Forces of Evil : the Defensive Use of « Voodoo Dolls » in Ancient Greece, *ClAnt* 10 (1991), p. 165–205.
——, *Talismans and Trojan Horses. Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual*, New York – Oxford, 1992.
L.R. Farnell, *The Cults of the Greek States*. IV, Oxford, 1907.
W. Fauth, *Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*, Leyde – New York – Cologne, 1995 [= *Religions in the Graeco-Roman World*. 125].
V. Fazzo, *La giustificazione delle immagini religiose dalla antichità al cristianesimo*. I. *La tarda antichità (con un Appendice sull'Iconoclasmo bizantino)*, Naples, 1977.
L.H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton, New Jersey, 1996[4].
E. Fentress *et al.*, Late Roman and Medieval Cosa I : the Arx and the Structure near the Eastern Height, *PBSR* 59 (1991), p. 197–230.
J. Ferguson, *The Religions of the Roman Empire*, Londres, 1982[2].
J.-L. Ferrary, Le statut des cités libres dans l'empire romain à la lumière des inscriptions de Claros, *CRAI* 1991, p. 557–577.
——, Les inscriptions du sanctuaire de Claros en l'honneur des Romains, *BCH* 124 (2000), p. 331–376.
A.-J. Festugière, L'expérience religieuse du médecin Thessalos, *RBi* 48 (1939), p. 45–77 (repris dans A.-J. Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, 1967, p. 141–180).
——, *rec.* « H. Erbse, Fragmente griechischer Theosophien », *REG* 55 (1942), p. 379–381.
——, *La révélation d'Hermès Trismégiste* I. *L'astrologie et les sciences occultes*, Paris, 1950.
——, *La révélation d'Hermès Trismégiste*. II. *Le dieu cosmique*, Paris, 1949.

——, *La révélation d' Hermès Trismégiste* III. *Les doctrines de l'âme*, Paris, 1953.
——, *La révélation d'Hermès Trismégiste* IV. *Le dieu inconnu et la gnose*, Paris, 1954.
——, *Personal Religion among the Greeks*, Los Angeles, 1960².
——, Sur les « Discours sacrés » d'Aelius Aristide, *REG* 82 (1969), p. 117–153 (repris dans A.-J. Festugière, *Études d'histoire et de philologie*, Paris, 1975, p. 89–125).
M.I. Finley, *Politics in the Ancient World*, Cambridge, 1983.
N. Firatli, *Les stèles funéraires de Byzance gréco-romaine, avec l'édition et l'index commenté des épitaphes par L. Robert*, Paris, 1964.
D. Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, Leyde – New York – Copenhague – Cologne, 1987 [= *EPRO*. 108].
R. Flacelière, *Devins et oracles grecs*, Paris, 1961.
J. Flamant, *Macrobe et le néoplatonisme latin à la fin du IV^e siècle*, Leyde, 1977 [= *EPRO*. 58].
R. Fleischer, *Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien*, Leyde, 1973 [= *EPRO*. 35].
——, Ein Heiligtum für Apollon, Artemis und Leto bei Herakleia Salbake in Karien, *AA* 2000, p. 405–453.
V. Flint, The Demonisation of Magic and Sorcery in Late Antiquity : Christian Redefinitions of Pagan Religions, *in* V. Flint, R. Gordon, G. Luck, D. Ogden, *Witchcraft and Magic in Europe*. II. *Ancient Greece and Rome*, Londres, 1999, p. 277–348.
B. Flusin, Le christianisme impérial et ses expressions. Théologie, spiritualité, piété, *in* J.-M. Mayeur *et al.*, *Histoire du christianisme des origines à nos jours*. III. *Les Églises d'Orient et d'Occident*, Paris, 1998, p. 609–657.
J. Fontenrose, *The Delphic Oracle : Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, Berkeley, 1978.
——, *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1988.
G. Fowden, The Platonist Philosopher and his Circle in Late Antiquity, *Philosophia* 7 (1977), p. 359–383.
——, Late Antique Paganism Reasoned and Revealed, *JRS* 71 (1981), p. 178–182.
——, The Pagan Holy Man in Late Antique Society, *JHS* 102 (1982), p. 33–59.
——, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind* = *Hermès l'égyptien. Une approche historique de l'esprit du paganisme tardif*. Traduit de l'anglais par J.-M. Mandosio, Paris, 2000.
D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton, 1998.
M. Frede, Celsus Philosophus Platonicus, *ANRW* II 36, 7 (1994), p. 5183–5213.
——, Celsus' Attack on the Christians, *in* J. Barnes et M. Griffin (éd.), *Philosophia Togata* II. *Plato and Aristotle at Rome*, Oxford, 1997, p. 218–240.
——, Eusebius' Apologetic Writings, *in* M. Edwards, M. Goodman, S. Price et C. Rowland (éd.), *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews, Christians*, Oxford, 1999, p. 223–250.
J.-C. Fredouille, Lactance historien des religions, *in* J. Fontaine et M. Perrin (éd.), *Lactance et son temps. Recherches actuelles. Actes du IV^e colloque d'études historiques et patristiques, Chantilly 21–23 septembre 1976*, Paris, 1978 [= *Théologie historique*. 48], p. 237–249.
D.H. French, Amasian Notes 5. Cults and Divinities : the Epigraphic Evidence, *EA* 26 (1996), p. 87–98.
——, Inscriptions in the Museums of Akḳehir and Yalvaç, *EA* 29 (1997), p. 59–66.
W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, New York, 1967.
——, Prelude to the Great Persecution : the Propaganda War, *JEcclHist* 38 (1987), p. 1–18.
——, Martyrdom and Political Oppression, *in* P.F. Esler (éd.), *The Early Christian World*, Londres, 2000, p. 815–839.

L. Friedländer, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine*, Leipzig, 1910[8].
J.B. Friedman, *Orpheus in the Middle Ages = Orphée au Moyen Âge*. Traduit de l'anglais par J.-M. Roessli. Postface : « De l'Orphée juif à l'Orfée écossais : Bilan et perspectives. » par J.-M. Roessli, Fribourg – Paris, 1999.
S,J. Friesen, *Twice Neokoros. Ephesus, Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family*, Leyde – New York – Cologne, 1993 [= *Religions in the Graeco-Roman World*. 116].
F.X. Funk, *Didascalia et constitutiones Apostolorum*. I. Edidit F.X.F., Paderborn, 1905.
W.D. Furley et J.M. Bremer, *Greek Hymns. Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic Period*. I. *The Texts in Translation*, Tübingen, 2001 [= *Studien und Texte zu Antike und Christentum*. 9].
J. Gagé, *Basiléia. Les Césars, les rois d'Orient et les « mages »*, Paris, 1968.
——, Apollon impérial, garant des *Fata romana*, *ANRW* II 17, 2 (1981), p. 561–630.
J.G. Gager, *Moses in Greco-Roman Paganism*, New York, 1972 [= *SBL Monograph Series*. 16], p. 25–79.
E.V. Gallagher, *Divine Man or Magician ? Celsus and Origen on Jesus*, Chicago, 1982 [= *SBL Dissertation Series*. 64].
C. Gallavotti, Un epigrafe teosofica ad Enoanda nel quadro della teurgia caldaica, *Philologus* 121 (1977), p. 95–105.
R. Garland, Priests and Power in Classical Athens, *in* M. Beard et J. North (éd.), *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, Londres, 1990, p. 75–91.
A. Gartziou-Tatti, L'oracle de Dodona. Mythe et rituel, *Kernos* 3 (1990), p. 175–184.
P. Gauthier, Les cités hellénistiques, *in* M.H. Hansen (éd.), *The Ancient Greek City-State, Symposium on the Occasion of the 250th Anniversary of the Royal Danish Academy of Sciences and Letters, July, 1–4 1992*, Copenhague, 1993 [= *Historiske-filosofiske Meddelelser*. 67], p. 211–231.
M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum (CPG)*. II. *Ab Attanasio ad Chrysostomum*, III. *A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum*. Cura et studio M.G., Turnhout, 1974 et 1979.
J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig-Berlin, 1907.
——, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg, 1929 = *The Last Days of Greco-Roman Paganism*, traduit par S. MacCormack, Amsterdam, 1978.
J. de la Genière, Le sanctuaire d'Apollon à Claros ; nouvelles découvertes, *REG* 103 (1990), p. 95–110.
——, Le sanctuaire d'Apollon à Claros, découvertes récentes, *CRAI* 1992, p. 195–208.
——, Claros 1992. Bilan provisoire des fouilles dans le sanctuaire d'Apollo, *REA* 95 (1993), p. 383–397.
——, L'inizio della romanizzazione a Claros, *in* A. Mastrocinque (éd.), *I grandi santuari della Grecia e l'Occidente*, Trente, 1993 [= *Labirinti*. 3], p. 69–79.
——, Sanctuaire d'Apollon à Claros (1995), *CRAI* 1996, p. 261–272.
——, Claros. Bilan provisoire de dix campagnes de fouilles, *REA* 100 (1998), p. 235–268.
S. Georgoudi, Les porte-parole des dieux : réflexions sur le personnel des oracles grecs, *in* I. Chirassi Colombo et T. Seppilli (éd.), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizione. Atti del convegno Macerata-Norcia – Settembre 1994*, Macerata – Pise – Rome, 1998 [= *Ichnia*. 3], p. 315–365.
J.F. Gilliam, The Plague under Marcus Aurelius, *AJPh* 82 (1961), p. 225–251.
G. Girgenti, *Porfirio negli ultimi cinquant'anni. Bibliografia sistematica e ragionata della letteratura primaria e secondaria riguardante il pensiero porfiriano e i suoi influssi storici*, Milan, 1994 [= *Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi*. 35].
——, *Il pensiero forte di Porfirio. Mediazione fra henologia platonica e ontologia aristotelica*, Milan, 1996 [= *Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi*. 47].
C. Gnilka, *ΧΡΗΣΙΣ. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur*. I. *Der Begriff des « rechten Gebrauchs »*, Bâle – Stuttgart, 1984.

Z. Goceva, Organization of Religious Life in Odessos, *Kernos* 9 (1996), p. 121–127.
——, Le culte d'Apollon dans les colonies grecques de la côte ouest-pontique, *Kernos* 11 (1998), p. 227–234.
E.R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*. II. *The Archeological Evidence from the Diaspora*, New York, 1953.
M. Goodman, *The Roman World 44 B.C.–A.D. 180*, Londres – New York, 1996.
R. Gordon, The Veil of Power : Emperors, Sacrificers and Benefactors, *in* M. Beard et J. North (éd.), *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, Londres, 1990, p. 199–231.
——, Religion in the Roman Empire : the Civic Compromise and its Limits, *in* M. Beard et J. North (éd.), *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, Londres, 1990, p. 233–255.
V.B. Gorman, *Miletos, the Ornament of Ionia. A History of the City to 400 B.C.E.*, Ann Arbor, 2001.
R. Goulet, Porphyre et la datation de Moïse, *RHR* 192 (1977), p. 137–164.
——, Le système chronologique de la *Vie de Plotin*, *PVP* I, 1982, p. 189–227.
——, L'oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin*, *in PVP* I, 1982, p. 371–412.
——, Aristoboulos A 364 (*RE* 15), *DPhA* I, 1989, p. 379–380.
——, Sur quelques interprétations récentes de l'*Oracle d'Apollon*, *in PVP* II, 1992, p. 603–617.
——, *Études sur les Vie des Philosophes de l'Antiquité tardive. Diogène Laërce, Porphyre de Tyr, Eunape de Sardes*, Paris, 2001 [= *Textes et Traditions*. 1], p. 395–397.
——, Hypothèses récentes sur le traité de Porphyre, *Contre les chrétiens*, in M. Narcy and E. Rebillard (ed.), *Hellénisme et Christianisme*, Lille, 2004, p. 61–109.
M.-O. Goulet-Cazé, L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin*, *in PVP* I, 1982, p. 231–327.
——, Le cynisme à l'époque impériale, *ANRW* II 36, 4 (1990), p. 2720–2833.
——, La métrique de l'*Oracle d'Apollon*, *in PVP* II, 1992, p. 619–624.
F. Graf, *Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulten von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*, Rome, 1985 [= *Bibliotheca Helvetica Romana*. 21].
——, An Oracle against Pestilence from a Western Anatolian Town, *ZPE* 92 (1992), p. 267–279.
——, Bois sacrés et oracles en Asie mineure, *in* O. de Cazanove et J. Scheid (éd.), *Les bois sacrés. Actes du colloque international de Naples, 23–25 Novembre 1989*, Naples, 1993, [= *Collection du Centre Jean Bérard*. 10], p. 23–29.
——, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris, 1994.
——, Lesser mysteries – not less mysterious, *in* M.B. Cosmopoulos (éd.), *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, Londres – New York, 2002, p. 241–262.
Y. Grandjean et F. Salviat, Travaux de l'École française en Grèce en 1994 : Thasos, *BCH* 119 (1995), p. 661–696.
——, *Guide de Thasos*, École Française d'Athènes – Paris, 2000² [= *Sites et monuments*. 3].
M.G. Granino Cecere, Apollo in due iscrizioni di Gabii, *Decima Miscellellanea Greca e Romana*, Rome, 1986 [= *Studi pubblicati dall'Istituto italiano per la storia antica*. 36.], p. 265–288.
R.M. Grant, Studies in the Apologists, *HThR* 51 (1958), p. 123–134.
——, Greek Literature in the Treatise de Trinitate and Cyril's Contra Iulianum, *JThS* 15 (1964), p. 265–279.
——, The Stromateis of Origen, *in* J. Fontaine et Ch. Kannengiesser (éd.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Paris, 1972, p. 285–292.
——, Porphyry among the Early Christians, *in* W. den Boer *et al.*, *Romanitas and Christianitas. Studia J.H. Wazink oblata*, Amsterdam – Londres, 1973, p. 181–187.
——, *Greek Apologists of the Second Century*, Philadelphia, 1988.

——, Eusebius and Imperial Propaganda, *in* H.W. Attridge et G. Hata (éd.), *Eusebius, Christianity, and Judaism*, Detroit, 1992 [= *Studia post-Biblica*. 42], p. 658–683.
P.T.R. Gray, Forgery as an Instrument of Progress : Reconstructing the Theological Tradition in the Sixth Century, *ByzZ* 81 (1988), p. 284–289.
A.M. Greaves, *Miletos. A History*, Londres – New York, 2002.
H. Grégoire, Les chrétiens et l'oracle de Didymes, *in* Aa.Vv., *Mélanges Holleaux : recueil de mémoires concernant l'Antiquité grecque offert à Maurice Holleaux en souvenir de ses années de direction de l'École française d'Athènes (1904–1912)*, Paris, 1913, p. 81–91.
——, Les pierres qui crient, *Byzantion* 14 (1939), p. 317–321.
A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*. I. *From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, New York, 1965.
——, *Christ in Christian Tradition*. II. *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604)*. 1. *Reception and Contradiction. The Development of the Discussion about Chalcedon from 451 to the Beginning of the Reign of Justinian*, Londres – Oxford, 1985.
P. Grimal, *Romans grecs et latins*. Textes présentés, traduits et annotés par P.G., Paris, 1958.
M. Guarducci, « Chi è Dio ? » L'oracolo di Apollo Klarios e un'epigrafe di Enoanda, *RAL* 27 (1972), p. 335–347.
——, *Epigraphica Greca*. IV. *Epigrafi sacre pagane e cristiane*, Rome, 1978.
A. Guida, L'ultimo oracolo di Delfi per Giuliano, *in* C. Prato, V. Ugenti (éd.), *Atti del Convegno Internazionale di Studi « Giuliano Imperatore. Le sue idee, i suoi amici, i suoi avversari » (Lecce 10–12 dic. 1998)*, Lecce, 2001, p. 389–413.
M.-L. Guillaumin, L'exploitation des *Oracles Sibyllins* par Lactance et par le *Discours à l'Assemblée des Saints*, *in* J. Fontaine et M. Perrin (éd.), *Lactance et son temps. Recherches actuelles. Actes du IV^e colloque d'études historiques et patristiques, Chantilly 21–23 septembre 1976*, Paris, 1978 [= *Théologie historique*. 48], p. 185–200.
J.-N. Guinot, *L'exégèse de Théodoret de Cyr*, Paris, 1995 [= *Théologie historique*. 100].
——, La place et le rôle de l'histoire événementielle dans l'exégèse de Théodoret de Cyr, *in* B. Pouderon et Y.-M. Duval (éd.), *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, Paris, 2001 [= *Théologie historique*. 114], p. 329–348.
L.-M. Günther, Eine familienstolze Hydrophoren-Mutter : Die Tantenschaft der Julia Hostilia Rheso (IvDidyma 372), *Tyche* 11 (1996), p. 113–121.
W. Günther, *Das Orakel von Didyma in hellenistischer Zeit. Eine Interpretation von Stein-Urkunden*, Tübingen, 1971 [= *MDAI(I)*. 4].
——, Didyma. Bericht über die Arbeiten 1969/70. C. Inschriften, *MDAI(I)* 21 (1971), p. 97–108.
——, Didyma 1975–1979. 7. Inschriftenfunde 1978 (n. 1–3) und 1979 (n. 4 und 5), *MDAI(I)* 30 (1980), p. 164–176.
P. Hadot, Citations de Porphyre chez Augustin (à propos d'un ouvrage récent), *REAug* 6 (1960), p. 205–244.
——, La métaphysique de Porphyre, *in Entretiens sur l'Antiquité classique (Fondation Hardt)*. XII. *Porphyre*, Vandœuvres-Genève, 1965, p. 127–157.
——, *Porphyre et Victorinus* I–II, Paris, Études Augustiniennes, 1968.
——, L'expérience mystique de Plotin (rapport de conférences 1969–1970), *AnnEPHE* (V^e section) 78 (1970–1971), p. 282–290.
——, Bilan et perspectives, *in* H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Le Caire, 1956 (nouvelle édition par M. Tardieu, Paris, Études Augustiniennes, 1978[2]), p. 703–720.
——, Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin, *Journal de psychologie normale et pathologique* 2, 3 (1980), p. 243–265.
A.S. Hall, The Oenoanda Survey : 1974–1976, *AS* 26 (1976), p. 191–197.
——, The Klarian Oracle at Oenoanda, *ZPE* 32 (1978), p. 263–268.
J. Hammerstaedt, *Die Orakelkritik des Kynikers Oenomaus*, Francfort-sur-le-Main, 1988 [= *Beiträge zur klassischen Philologie*. 188].

——, Der Kyniker Oenomaus von Gadara, *ANRW* II 36, 4 (1990), p. 2834–2865.
——, Das Kriterium der Prolepsis beim Epikureer Diogenian, *JbAC* 36 (1993), p. 24–32.
C. Hanson, Christian Attitude to Pagan Religions up to the Time of Constantine the Great, *ANRW* II 23, 2 (1980), p. 910–973.
——, The Christian Attitude to Pagan Religions, *Studies in Christian Antiquity*, Edimbourg, 1985.
R. Harder, Inschriften von Didyma nr. 217 vers 4, *Navicula Chiloniensis* 1956, p. 88–97 (repris dans *Kleine Schriften*. Herausgegeben von W. Marg, Munich, 1960, p. 137–147).
J.W. Hargis, *Against the Christians. The Rise of Early Anti-Christian Polemic*, New York, 1999 [= *Patristic Studies*. 1].
A. von Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*. II, Leipzig, 1958².
B. Harrauer, Astrampsychos, *DNP* 2 (1997), col. 121–122.
S.J. Harrison, Apuleius' *Metamorphoses*, *in* G. Schmeling (éd.), *The Novel in the Ancient World*, Leyde – New York – Cologne, 1996 [= *Mnemosyne*. 159], p. 491–516.
——, Some Epic Structures in *Cupid and Psyche*, *in* M. Zimmerman *et al.* (éd.), *Aspects of Apuleius' Golden Ass*. II. *Cupid and Psyche*, Groningen, 1998, p. 51–68.
J. Haussleiter, Prologomena zu einer Neuherausgabe der « Orakelphilosophie » des Porphyrios, *Helikon* 18–19 (1978–1979), p. 438–496.
B. Haussouiller, Le temple d'Apollon didyméen. Questions chronologiques, *RPh* 22 (1898), p. 37–54, 113–131.
——, L'oracle d'Apollon à Claros, *RPh* 22 (1898), p. 257–273.
——, *Études sur l'histoire de Milet et du Didymeion*, Paris, 1902.
——, Comment avait lieu la consultation de l'oracle ?, *RPh* 44 (1920), p. 268–277.
A.-M. Hauvette-Besnault et M. Dubois, Inscriptions de Tralles, *BCH* 5 (1881), p. 340–348.
L. Hayne, The Valerii Flacci, a Family in Decline, *AncSoc* 9 (1978), p. 223–233.
R. Heberdey, A. Wilhelm, *Reisen in Kilikien ausgeführt 1891 und 1892 im Auftrage der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, Vienne, 1896 [= *Denkschr. kaiserlichen Akad. Wiss. in Wien. Philos.-historische Kl.* 44].
M.-C. Hellmann, *Choix d'inscriptions architecturales grecques*. Traduites et commentées par M.-C.H., Paris, 1999 [= *Travaux de la Maison de l'Orient méditerranéen*. 30].
R. Hendess, *Oracula Graeca quae apud Scriptores Graecos Romanosque existant*, Halis Saxonum, 1877.
M. Hengel, Anonymität, Pseudepigraphie und « Literarische Fälschung » in der jüdisch-hellenistischen Literatur, *in Entretiens sur l'Antiquité classique (Fondation Hardt)*. XVIII. *Pseudepigrapha I*, Vandœuvres-Genève, 1972, p. 231–308.
A. Henrichs, ΜΕΓΑΡΟΝ im Orakel des Apollon Kareios, *ZPE* 4 (1969), p. 31–37.
——, Philodemus « De Pietate » als mythographische Quelle, *CErc* 5 (1975), p. 5–38.
——, *Hieroi Logoi* and *Hierai Bibloi :* the (un)written margins of the sacred in ancient Greece, *HSPh* 101 (2003), p. 207–266.
P. Henry, *Plotin et l'Occident. Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe*, Louvain, 1934 [= *Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et Documents*. 15].
——, *Recherches sur la « Préparation évangélique » d'Eusèbe et l'édition perdue des œuvres de Plotin publiée par Eustochius*, Paris, 1935 [= *Bibliothèques de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses*. 50].
H. Hepding, Ῥουφίνιον ἄλσος, *Philologus* 88 (1933), p. 90–103.
A. Herda, Der Kult des Gründerheroen Neileos und die Artemis Khitone in Milet, *JÖAI* 67 (1998), p. 1–48.
P. Herrmann, Athena Polias in Milet, *Chiron* 1 (1971), p. 291–298.
——, Eine Kaiserurkunde der Zeit Marc Aurels aus Milet, *MDAI(I)* 25 (1975), p. 149–166.
G. Heuten, Le « Soleil » de Porphyre, *AIPhO* IV (1936) *Mélanges F. Cumont*, p. 253–259.

P.A. Holder, *The Roman Army in Britain*, New York, 1982.
M. Holleaux, Note sur une inscription de Colophon Nova, *BCH* 30 (1906), p. 349–358.
M.J. Hollerich, Religion and Politics in the Writings of Eusebius : Reassessing the First Court Theologian, *CH* 59 (1990), p. 309–325.
——, Eusebius as a Polemical Interpreter of Scripture, *in* H.W. Attridge et G. Hata (éd.), *Eusebius, Christianity, and Judaism*, Detroit, 1992 [= *Studia post-Biblica*. 42], p. 585–615.
H. Hommel, Das Versorakel des gryneischen Apollon, *Philologus* 102 (1958), p. 84–92 (repris dans *Sebasmata. Studien zur antiken Religionsgeschichte und zum frühen Christentum*. I, Tübingen, 1983 [= *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*. 31], p. 228–237).
——, Das Apollonorakel in Didyma. Pflege alter Muzik im spätantiken Gottesdienst, *in Festschrift für F. Smend zum 70. Geburtstag*, Berlin, 1963, p. 7–18 (+abb. 12) (repris dans *Sebasmata. Studien zur antiken Religionsgeschichte und zum frühen Christentum*. I, Tübingen, 1983 [= *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*. 31], p. 210–227).
——, Das Versorakel des Apollon von Didyma (Rehm-Harder n° 217), *in* Aa. Vv., *Akte des IV. internationalen Kongresses für griechische und lateinische Epigraphie*, Vienne, 1964, p. 140–156.
G.H.R. Horsley, *New documents Illustrating Early Christianity* II, Sydney, 1978.
P.W. van der Horst, Sortes : Sacred Books as Instant Oracles in Late Antiquity, *in* L.V. Rutgers, P.W. van der Horst, H.W. Havelaar, L. Teugels (éd.), *The Use of Sacred Books in the Ancient World*, Leuven, 1998 [= *Contributions to biblical exegesis and theology*. 22], p. 143–174.
J. Hubaux, La crise de la trois cent soixante-cinquième année, *AC* 17 (1948), p. 344–354.
J. Igal, El Enigma del Oraculo de Apolo sobre Plotino, *Emerita* 52 (1984), p. 83–115.
H. Inglebert, Interpretatio Christiana. *Les mutations des savoirs (cosmographie, géographie, ethnographie, histoire) dans l'Antiquité chrétienne 30–630 après J.-C.*, Paris, 2001 [= *Études Augustiniennes. Série Antiquité*. 166].
S. Inowlocki, *Apologetics and Citations : Eusebius' Use of the Jewish Authors in the* Praeparatio *and the* Demonstratio Evangelica (Brill, à paraître).
G.L. Irby-Massie, *Military Religion in Roman Britain*, Leyde – Boston – Cologne, 1999 [= *Mnemosyne*. 199].
M.I. Isnardi Parente, Diogeniano, gli epicuri e la τύχη, *ANRW* II 36, 4 (1990), p. 2424–2445.
A. Jacquemin, Delphes au II^e^ siècle après J.-C. : un lieu de la mémoire grecque, *in* S. Saïd (éd.), *ΕΛΛΕΝΙΣΜΟΣ. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*, Leyde, 1991, p. 217–231.
E. Jeffreys, M. Jeffreys, R. Scott *et al.*, *The Chronicle of John Malalas. A Translation*, Melbourne, 1986 [= *Byzantina Australiensia*. 4].
E. Jeffreys, Malalas' Sources, *in* E. Jeffreys, B. Croke et R. Scott (éd.), *Studies in John Malalas*, Sydney, 1990 [= *Byzantina Australiensia*. 6], p. 167–216.
L. Jerphagnon, Plotin, épiphanie du *Noûs*. Note sur la *Vita Plotini* comme typologie, *Diotima* 11 (1983), p. 111–118.
——, Les sous-entendus anti-chrétiens de la *Vita Plotini* ou l'évangile de Plotin selon Porphyre, *MH* 47 (1990), p. 41–52.
S.I. Johnston, *Hekate Soteira. A Study of Hecate's Roles in the Chaldaean Oracles and Related Literature*, Atlanta, 1990 [= *American Classical Studies*. 21].
S.I. Johnston et T. Heinze, *sv*. Oracula Chaldaica, *DNP* 9 (2000), col 1–2.
A.H.M. Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford, 1971[2].
C.P. Jones, An Oracle Given to Trajan, *Chiron* 5 (1975), p. 403–406.
——, An Epigram on Apollonius of Tyana, *JHS* 100 (1980), p. 190–194.
——, *Culture and Society in Lucian*, Cambridge (Mass.) – Londres, 1986.

C. Jones, Aelius Aristides and the Asklepieion, *in* H. Koester (éd.), *Pergamon. Citadel of the Gods. Archaeological Record, Literary Description, and Religious Development*, Harrisburg (Pennsylvania), 1998 [= *Harvard Theological Studies*. 46], p. 63–76.
M. Jugie, *Homélies mariales byzantines*. Textes grecs édités et traduits en latin par M.J., Paris, 1925 [= *Patrologie orientale*. 19, fasc. 3].
E. Junod, La polémique chrétienne contre Apollonius de Tyane, *RThPh* 120 (1988), p. 475–482.
G. Kaibel, Ein Würfelorakel, *Hermes* 10 (1855), p. 193–202.
J. Kany-Turpin, Théories de la religion, *in* J. Brunschwig et G.E.R. Lloyd (éd.), *Le savoir grec. Dictionnaire critique*, Paris, 1996, p. 541–551.
J. Keil, Ein Orakel des Klarischen Apollon, *AAWW* 82 (1945), p. 47–53.
H. Kellner, Der Neuplatoniker Porphyrius und sein Verhältnis zum Christentum, *ThQ* 47 (1865), p. 60–102.
G. Kittel, *sv.* λόγιον, *ThWzNT* IV, Stuttgart, 1942, col. 140–145.
G. Klaffenbach, Die Ausgrabungen in Klaros, *Altertum* 1 (1955), p. 214–230.
E. Klostermann et E. Seeberg, Die Apologie der heiligen Katharina, *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft* 1/2 (1924), p. 31–87.
D. Knibbe, Das 'Parthermonument' von Ephesos. I. Benda : Vorbericht Über Keramikfunde, *BerMatÖAI* 1 (1991), p. 14–15.
D. Knibbe, H. Engelmann, B. Iplikçiogler, Neue Inschriften aus Ephesos XII, *JÖAI* 62 (1993), p. 113–150.
A. Kofsky, Eusebius of Caesarea and the Christian-Jewish Polemic, *in* O. Limor et G.G. Stroumsa (éd.), *Contra Iudaeos : Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, Tübingen, 1996, p. 61–70.
——, *Eusebius of Caesarea Against Paganism*, Leyde – Boston – Cologne, 2000 [= *Jewish and Christian Perspectives Series*. 3].
C. Kokkinia, Letters of Roman Authorities on Local Dignitaries. The Case of Vedius Antoninus, *ZPE* 142 (2003), p. 197–213.
A. Körte, Kleinasiatischen Studien V. Inschriften aus Bithynien, *MDAI(A)* 24 (1899), p. 398–450.
——, Kleinasiastischen Studien VI. Inschriften aus Phrygien, *MDAI(A)* 25 (1900), p. 398–444.
H. Kraft, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung*, Tübingen, 1955.
B. Kytzler, Xenophon of Ephesus, *in* G. Schmeling (éd.), *The Novel in the Ancient World*, Leyde – New York – Cologne, 1996 [= *Mnemosyne*. 159], p. 336–360.
P. de Labriolle, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I^er^ au VI^e^ siècle*, Paris, 1934.
——, Apatheia, *in* P. Chantraine *et al.* (éd.), *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire offerts à Alfred Ernout*, Paris, 1940, p. 215–223.
J. Lacrosse, *L'amour chez Plotin. Érôs hénologique, érôs psychique, érôs noétique*, Bruxelles, 1994 [= *Cahiers de Philosophie ancienne*. 11].
K. Latte, *sv.* Orakel, *RE* 18, 1 (1939), col. 829–866.
R. Lamberton, *Homer The Theologian : Neoplatonist Allegorical Reading And The Growth Of The Epic Tradition*, Berkeley, 1986.
P. Lambrechts, La politique apollinienne d'Auguste et le culte impérial, *La Nouvelle Clio* V 1953, p. 65–82.
G.W.H. Lampe, Miracles and Early Christian Apologetic, *in* C.F.D. Moule (éd.), *Miracles : Cambridge Studies in their Philosophy and History*, Londres, 1965, p. 205–218.
K. Lanckoronski, *Städte Pamphyliens und Pisidiens*. I. *Pisidien*, Vienne – Prague – Leipzig, 1892.
R. Lane Fox, *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*, Londres – New York, 1986 = *Païens et chrétiens : la religion et la vie religieuse dans l'Empire romain, de la mort de Commode au Concile de Nicée*. Traduit de l'anglais par R. Alimi, M. Montabrut, E. Pailler, Toulouse, 1997 [= *Amphi*. 7].

——, Oracles in the *Theosophy*. New reconstructions after Louis Robert, à paraître dans *ZPE*.
G. Lardreau, La philosophie de Porphyre et la question de l'interprétation, *in Porphyre, L'antre des Nymphes dans l'Odyssée*, traduit du grec par Y. Le Lay, Paris, 1989, p. 7–47.
K. Latte, *sv.* Orakel, *RE* 23, 1 (1939), col. 829–866.
A. Laumonier, *Les cultes indigènes en Carie*, Paris, 1958 [= *BEFAR* 188].
J.-R. Laurin, *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361*, Rome, 1954 [= *Analecta Gregoriana*. 61].
M. Lausberg, *Untersuchungen zu Senecas Fragmenten*, Berlin, 1970 [= *Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte*. 7].
H. Lechat, Bas-reliefs du Musée de Constantinople, *BCH* 13 (1889), p. 509–519.
M. Le Glay, Hadrien et l'Asklepieion de Pergame, *BCH* 100 (1976), p. 347–372.
——, *Villes, temples et sanctuaires de l'Orient romain*, Paris, 1986 [= *Regards sur l'Histoire*. 59].
——, *Rome. Gandeur et chute de l'Empire*, Paris, 1992.
B. Le Guen, *Les associations de technites dionysiaques à l'époque hellénistique*. I. *Corpus documentaire*. II. *Synthèse*, Nancy, 2001 [= *Études d'archéologie classique*. 11–12].
A.D. Lee, *Pagans and Christians in Late Antiquity. A Sourcebook*, Londres – New York, 2000.
J. Lendon, *Empire of Honour. The Art of Government in the Roman World*, Oxford, 1997.
A. Lentakis, Ἄνοδος και πτώση του μαντείου των Δελφών. Τα κύρια αίτια, *in* A. Jacquemin (éd.), *Delphes cent ans après la Grande fouille. Essai de Bilan. Actes du Colloque International organisé par l'École Française d'Athènes, Athènes-Delphes 17–20 septembre 1992*, Athènes, 2000 [= *BCH Suppl.* 36], p. 35–51.
P. Le Roux, Les cités de l'empire romain de la mort de Commode au Concile de Nicée, *Pallas Hors Série. L'empire romain de 192 à 325*, 1997, p. 31–55.
W. Leschhorn, *Antike Ären. Zeitrechnung, Politik und Geschichte im Schwarzmeerraum und in Kleinasien nördlich des Tauros*, Stuttgart, 1993 [= *Historia Einz.* 81].
C. Letta, Le dediche *dis deabusque secundum interpretationem oraculi clarii Apollinis* e la *Constitutio Antoniniana*, *SCO* 39 (1989), p. 265–280.
P. Lévêque, *Aurea Catena Homeri. Une étude sur l'allégorie grecque*, Paris, 1959 [= *Annales littéraires de l'Université de Besançon*. 27].
B. Levick, *Roman Colonies in Southern Asia Minor*, Oxford, 1967.
S. Levin, The Old Greek Oracles in Decline, *ANRW* II 18, 2 (1989), p. 1599–1649.
H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Le Caire, 1956 (nouvelle édition par M. Tardieu, Paris, Études Augustiniennes, 1978[2]).
C. Lhuibéid, *Eusebius of Caesarea and the Arian Crisis*, Dublin, 1981.
H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon. With A Supplement*, Oxford, 1996.
J.H.W.G. Liebeschuetz, *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford, 1979.
W. Liebeschuetz, Pagan Mythology in the Christian Empire, *IJCT* 2 (1995/1996), p. 193–208.
——, The Use of Pagan Mythology in the Christian Empire with Particular Reference to the Dionysaca of Nonnus, *in* P. Allen et E. Jeffreys (éd.), *The Sixth Century. End or Beginning ?*, Brisbane, 1996 [= *Byzantina Australiensia*. 10], p. 75–91.
——, The Significance of the Speech of Praetextus, *in* P. Athanassiadi et M. Frede (éd.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999, p. 186–205.
R.J. et M.L. Littman, Galen and the Antonine plague, *AJPh* 94 (1973), p. 243–255.
E. Livrea, Sull'iscrizione teosofica di Enoanda, *ZPE* 122 (1998), p. 90–96.
H. Lloyd-Jones et M.L. West, Oracles of Apollo Kareios, *Maia* 18 (1966), p. 263–264.
C.A. Lobeck, *Aglaophamus siue De Theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*, Königsberg, 1829.
A.A. Long, Astrology. Arguments pro and contra, *in* J. Barnes *et al.*, *Science and Speculation : Studies in Hellenistic Theory and Practice*, Cambridge – Paris, 1982, p. 165–192.

M.G. Lonnoy, L'expérience initiatique d'Aelius Aristide, *BAGB* 1986, p. 41–50.
A. Löw, *Hermes Trismegistos als Zeuge der Wahrheit*, Berlin – Vienne, 2002 [= *Philo. Theophaneia*. 36].
T.S. MacKay, The Major Sanctuaries of Pamphylia and Cilicia, *ANRW* II 18, 3 (1990), p. 2045–2129.
T. Macridy, Altertümer von Notion, *JÖAI* 8 (1905), p. 155–173.
——, Antiquités de Notion II, *JÖAI* 15 (1912), p. 36–67.
T. Macridy et C. Picard, Fouilles du hiéron d'Apollon Clarios à Colophon, *BCH* 39 (1915), p. 33–52.
A.D. Macro, The Cities of Asia Minor under the Roman Imperium, *ANRW* II 7, 2 (1980), p. 658–697.
G. Madec, Chronique porphyrienne, *REAug* 15 (1969), p. 174–180.
——, Augustin et Porphyre. Ébauche d'un bilan des recherches et des conjectures, *in* M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec, D. O'Brien (éd.), *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ – Chercheurs de sagesse. Hommage à Jean Pépin*, Paris, 1992 [= *Études augustiniennes. Série Antiquité*. 131], p. 367–382.
D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor to the End of the Third Century after Christ*, Princeton, 1950 (cité D. Magie, *RRAM*).
I. Malkin, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leyde – New York, 1987 [= *SGRR*. 3].
W.J. Malley, *Hellenism and Christianity. The Conflict Between Hellenic and Christian Wisdom in the Contra Galileos of Julian the Apostate and the Contra Julianum of St. Cyril of Alexandria*, Rome, 1978 [= *Analecta Gregoriana*. 210].
G. Manetti, Strategie del discorso oraculare : la scrittura, *in* I. Chirassi Colombo et T. Seppilli (éd.), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizione. Atti del convegno Macerata-Norcia – Settembre 1994*, Macerata – Pise – Rome, 1998 [= *Ichnia*. 3], p. 53–74.
C. Mango, The conversion of the Parthenon into a Church : the Tübingen Theosophy, *DeltChAE* 18 (1995), p. 201–203.
J. Marcadé, Rapport préliminaire sur le groupe cultuel du temple d'Apollon à Claros (état de mai 1995), *REA* 96 (1994), p. 447–463.
C. Marek, *Stadt, Ära und Territorium in Pontus-Bithynia und Nord-Galatia*, Tübingen, 1993 [= *Istanbuler Forschungen*. 39].
——, Der höchste, beste, grösste, allmächtige Gott. Inschriften aus Nordkleinasien, *EA* 32 (2000), p. 129–146.
E. Maróti, A Recently Found Versified Oracle against the Pirates, *AAntHung* 16 (1968), p. 233–238
——, Miscellanea Graeco-Latina, *Gymnasion* 98 (1991), p. 177–180.
H.I. Marrou, *Décadence romaine ou antiquité tardive ? III^e–IV^e siècle*, Paris, 1977.
J.-P. Martin, *Pouvoir et religions, de l'avènement de Septime Sévère au Concile de Nicée (193–325 ap. J.-C.)*, Paris, 1998.
——, *Sol Invictus* : des Sévères à la tétrarchie d'après les monnaies, *Cahiers Glotz* 11 (2000), p. 297–307.
L. Maurizio, Delphic Oracle Performances : Authenticity and Historical Evidence, *ClAnt* 16 (1997), p. 308–334.
R. McMullen, *Paganism in the Roman Empire*, New Haven – Londres, 1981.
——, The Epigraphic Habit in the Roman Empire, *AJPh* 103 (1982), p. 233–246.
——, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eight Centuries*, 1996 = *Christianisme et paganisme du IV^e au VIII^e siècle*, traduit de l'anglais par F. Regnot, Paris, 1998.
J. Mélèze Modrzejewski, *Les juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien*, Paris, 1997[3].
G. Mendel, *Musées impériaux ottomans*. II *Catalogue des sculptures grecques*, Athènes, 1908.
A. Meredith, Porphyry and Julian against the Christians, *ANRW* II 23, 2 (1980), p. 1119–1149.
R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, Munich – Berlin, 1962.

——, ΛΗΜΜΑΚΡΙΣΙΣ, *ZPE* 6 (1970), p. 288.
——, Ein Orakel des gryneischen Apollon, *ZPE* 5 (1970), p. 48.
——, Ein Didymaeisches Orakel, *ZPE* 8 (1971), p. 93–95.
——, Das Delphische Orakel für Kyzikos, *ZPE* 34 (1979), p. 70 (repris dans R. Merkelbach, *Philologica. Ausgewälte Kleine Schriften*, Stuttgart – Leipzig, 1997, p. 275–276).
——, Ein Orakel des Apollon für Artemis von Koloe, *ZPE* 88 (1991), p. 70–72.
——, *Isis regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, Stuttgart – Leipzig, 1995.
R. Merkelbach et E. Schwertheim, Die Inschriften der Sammlung Necmi Tolunay in Bandırma, II, Das Orakel des Ammon für Kyzikos, *EA* 2 (1983), p. 147–154.
R. Merkelbach et J. Stauber, Die Orakel des Apollon von Klaros, *EA* 27 (1996), p. 1–53 (repris dans R. Merkelbach, *Philologica. Ausgewälte Kleine Schriften*, Stuttgart – Leipzig, 1997, p. 155–218).
H.J. Mette, *sv.* Oinomaos, *RE* 17, 2 (1937), col. 2249–2251.
E.A. Meyer, Explaining the Epigraphic Habit in Roman Empire : the Evidence of Epitaphs, *JRS* 80 (1990), p. 74–96.
F.G.B. Millar, *The Emperor and the Roman World*, Londres, 1992².
——, The Greek City in the Roman Period, *in* M.H. Hansen (éd.), *The Ancient Greek City-State, Symposium on the Occasion of the 250th Anniversary of the Royal Danish Academy of Sciences and Letters, July, 1–4 1992*, Copenhague, 1993 [= *Historiske-filosofiske Meddelelser*. 67], p. 232–260.
——, Porphyry : Ethnicity, Language, and Alien Wisdom, *in* J. Barnes et M. Griffin (éd.), *Philosophia Togata* II. *Plato and Aristotle at Rome*, Oxford, 1997, p. 241–262.
S. Mitchell, Population and the Land in Roman Galatia, *ANRW* II 7, 2 (1980), p. 1053–1081.
——, Imperial Building in the Eastern Roman Provinces, *HSPh* 91 (1987), p. 333–365.
——, *Anatolia. Land, Men, and Gods in Asia Minor*, I. *The Celts in Anatolia and the Impact of Roman Rule*. II. *The Rise of the Church*, Oxford, 1993.
——, Geographical and Historical Introduction, *in* S. Mitchell et M. Waelkens (éd.), *Pisidian Antioch. The Site and the Monuments*, Londres, 1998, p. 1–18.
——, The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians, *in* P. Athanassiadi et M. Frede (éd.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999, p. 81–148.
——, Inscriptions from Melli (Kocaaliler) in Pisidia, *AS* 53 (2003), p. 139–159.
T.B. Mitford, Some Inscriptions from the Cappadocian *Limes*, *JRS* 64 (1974), p. 160–175.
A. Momigliano, *The Conflict between Paganism and Christianity in the fourth Century*, Oxford, 1963.
——, Dalla Sibilla pagana alla Sibilla cristiana : profezia come storia della religione, *ANSP* 17, 2 (1987), p. 407–428.
P. Monat, *Lactance et la Bible. Une propédeutique latine à la lecture de la Bible dans l'Occident constantinien*. I. *Texte*. II. *Notes*, Études Augustiniennes, Paris, 1982.
S. Montero Herrero, Un oráculo del Apolo de Claros en Galicia, Aa. Vv., *Estudios sobre la antigüedad en homenaje al professor Santiago Montero Díaz*, Madrid, 1989 [= *Gerion. Suppl.* 2], p. 357–365.
S. Montero, *Traiano y la adivinación. Prodigos, oráculos y apocalíptica en el Imperio Romano (98–117 d.C.)*, Madrid, 2000 [= *Gerion. Suppl.* 4].
A. Moreau, Quand Apollon devint soleil, *in* B. Bakhouche, A. Moreau et J.-C. Turpin (éd), *Les Astres. Actes du colloque international de Montpellier 23–25 mars 1995*. I. *Les astres et les mythes. La description du ciel*, Montpellier, 1996, p. 11–36.
L. Moretti, Inscriptiones Graecae Ineditae Urbis Romae, *Athenaeum* 39 (1961), p. 69–77.
C. Morgan, Divination and Society at Delphi and Didyma, *Hermathena* 147 (1989), p. 17–42.

A. Motte, À propos de la magie chez Platon : l'antithèse sophiste-philosophe vue sous l'angle de la pharmacie et de la sorcellerie, *in* A. Moreau et J.-C. Turpin (éd.), *La Magie. Actes du colloque international de Montpellier 25–27 mars 1999*. I. *Du monde babylonien au monde hellénistique*, Montpellier, 2000, p. 267–292.
A. Motte et V. Pirenne-Delforge, Le mot et les rites. Aperçu des significations de ϝΟΡΓΙΑ et de quelques dérivés, *Kernos* 5 (1992), p. 119–140.
——, Du « bon usage » de la notion de syncrétisme, *Kernos* 7 (1994), p. 11–27.
K. Mras, Eine neuentdeckte Sibyllentheosophie, *WS* 28 (1906), p. 43–83.
——, Die Stellung der Praeparatio Evangelica des Eusebius im Antiken Schrifttum, *AAWW* 93 (1956), p. 209–217.
G. Mussies, The Interpretatio Judaica of Thot Hermes, *in* M. Heerma van Voss *et al.*, *Studies in Egyptian Religion. Dedicated to Professor Jan Zandee*, Leyde, 1982 [= *Studies in the History of Religions*. 43], p. 89–120.
G. Nachtergael, *Les Galates en Grèce et les Sôtéria de Delphes. Recherches d'histoire et d'épigraphie hellénistiques*, Bruxelles, 1977 [= *Académie royale de Belgique. Mémoires Lettres*. 63, fasc. 1].
K.J. Neumann, Über eine den Brief an Diognet enthaltende Tübinger Handschrift Pseudo-Justin's, *ZKG* 4 (1880), p. 284–287.
O. van Nijf, *The Civic World of Professional Associations in the Roman East*, Amsterdam, 1997 [= *Dutch Monographs on Ancient History and Archaeology*. 17].
——, Inscriptions and Civic Memory in the Roman East, *in* A.E. Cooley (ed.), *The Afterlife of Inscriptions : Reusing, Rediscovering, Reinventing and Revitalizing Ancient Inscriptions*, Londres, 2000, p. 21–36.
——, Local Heroes : Athletics, Festivals and Elite Self-fashioning in the Roman East, *in* S. Goldhill (éd.), *Being Greek under Rome. Cultural Identity, the Second Sophistic and the Developement of Empire*, Cambridge, 2001.
V. Nikiprowetzky, La Sibylle juive et le « troisième livre » des « Pseudo-oracles Sibyllins » depuis Charles Alexandre, *ANRW* II 20, 1 (1987), p. 460–542.
M.P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*. II. *Die hellenistische und römische Zeit*, Munich, 1961 [= *Handbuch der Altertumswissenschaft*. V 2, 2].
——, *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece*, Lund, 1951.
——, *Geschichte der Griechischen Religion*. II. *Die hellenistische und römische Zeit*, Munich, 1974[3] [= *Handbuch des Altertumswissenschaft*. 5, 2, 2].
C. Nissen, Un oracle médical de Sarpédon à Séleucie du Calycadnos, *Kernos* 14 (2001), p. 111–131.
A.D. Nock, Oracles théologiques, *REA* 30 (1928), p. 280–290 (repris dans A.D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*. I, Oxford, 1972, p. 160–168).
——, Clarian Apollo, *CR* 43 (1929), p. 126.
——, ΣΥΝΝΑΟΣ ΘΕΟΣ, *HSCP* 41 (1930), p. 1–62 (repris dans A.D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*. I, Oxford, 1972, p. 202–251).
——, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, 1933.
——, A Vision of Mandulis Aion, *HThR* 27 (1934), p. 53–104 (repris dans A.D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, edited by Z. Stewart, I, Oxford, 1972, p. 357–400).
E. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Stuttgart – Leipzig, 1996[6].
V. Nutton, The Doctor and the Oracle, *RBPh* 47 (1969), p. 37–48.
R.J. O'Connel, *St. Augustine's Early Theory of Man, A.D. 386–391*, Cambridge Mass., 1968.
R.M. Ogilvie, *The Library of Lactantius*, Oxford, 1978.
E. Olshausen, Götter, Heroen und ihre Kulte in Pontos, *ANRW* II 18, 3 (1990), p. 1865–1906.
J.J. O'Meara, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris, Études Augustiniennes, 1959.

——, Porphyry's *Philosophy from Oracles* in Eusebius' *Praeparatio Evangelica* and Augustine's *Dialogues of Cassiciacum*, *RechAug* 6 (1969), p. 103–139.
G. Paci, L'oracolo dell'Apolo Clario a Cosa, *in* G. Paci (éd.), *Ἐπιγραφαί. Miscellanea epigraphica in onore di Lidio Gasperini*, Tivoli, 2000 [= *Ichnia*. 5], p. 661–670.
J.-M. Pailler, Les religions orientales. Troisième époque, *Pallas* 35 (1989), p. 95–113.
——, La crise en thèmes . . . et en question, *Pallas Hors Série. L'empire romain de 192 à 325*, 1997, p. 131–140.
F. Papazoglou, Quelques aspects de l'histoire de la province de Macédoine, *ANRW* II 7, 1 (1979), p. 302–369.
——, Macedonia under Romans, *in* M.B. Sakellariou (éd.), *Macedonia. 4000 years of Greek History and Civilization*, Athènes, 1982, p. 192–207.
——, *Les villes de Macédoine à l'époque romaine*, Paris, 1988 [= *BCH Suppl.* 16].
W. Pape et G.E. Benseler, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, Berlin, 1884 (Graz, 1959).
L. Papini, Domande oracolari : elenco delle attestazioni in greco e in copto, *APapyrol* 4 (1992), p. 21–27.
H.W. Parke, *A History of the Delphic Oracle*, Oxford, 1939.
——, A Note on αὐτοματίζω in Connexion with Prophecy, *JHS* 82 (1962), p. 145–146.
——, *Greek Oracles*, Londres, 1967.
——, *The Oracles of Zeus. Dodona. Olympia. Ammon*, Oxford, 1967.
——, Apollo and the Muses, or Prophecy in Greek Verse, *Hermathena* 130–131 (1981), p. 99–112.
——, *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Londres, 1985.
——, The Temple of Apollo at Didyma : the Building and its Function, *JHS* 106 (1986), p. 121–131.
——, Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity, Londres – New York, 1988.
H.W. Parke, D.E.W. Wormell, *The Delphic Oracle*. I. *The History*. II. *The Oracular Responses*, Oxford, 1956.
R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983.
——, Greek States and Greek Oracles, *in* P.A. Cartledge et F.D. Harvey (éd.), *Crux. Essays presented to G.E.M. de Ste. Croix on his 75th Birthday. History and Political Thought*, Exeter, 1985, p. 298–326.
W. Peek, Milesische Versinschriften, *ZPE* 7 (1971) p. 193–226.
——, Zitat eines Orakels für Smyrna, *ZPE* 21 (1976), p. 145.
——, Ein Orakel des Ammon in Kyzikos, *Philologus* 128 (1984), p. 202–207.
F. Peeters, De Hymne in Porphyrios' *Vita plotini*, *Nova et vetera* 16 (1934), p. 384–387.
J. Pépin, Le « challenge » Homère-Moïse aux premiers siècles chrétiens, *RSR* 29 (1955), p. 104–122.
——, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1958.
——, *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise*, Exam. *I 1, 1–4)*, Paris, 1964.
——, Porphyre, exégète d'Homère, *in Entretiens sur l'Antiquité classique (Fondation Hardt)*. XII. *Porphyre*, Vandœuvres-Genève, 1965, p. 231–266.
——, Hellénisme et christianisme, *in* F. Châtelet (éd.), *La philosophie de Platon à St Thomas*, Paris, 1979², p. 175–218.
——, Christianisme et mythologie. Jugements chrétiens sur les analogies entre paganisme et christianisme, *in* Y. Bonnefoy (éd.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique. A-J*, Paris, 1981, p. 161–171 (repris dans J. Pépin, *De la philosophie ancienne à la théologie patristique*, Paris, 1986, VIII).
——, The Platonic and Christian Ulysses, *in* D.J. O'Meara (éd.), *Neoplatonism and Christian Thought*, Albany, 1982 [= *Studies in Neoplatonism*. 3], p. 3–18.
——, Philólogos / Philósophos (*VP* 14.18–20), *in PVP* II, 1992, p. 477–501.
P. Perdizet, Une inscription d'Antioche qui reproduit un oracle d'Alexandre d'Abonotichos, *CRAI* 1903, p. 62–66.
S. Perea et S. Montero, La misteriosa inscripción hispana a Zeus, Serapis y Iao :

su relación con la magia y con la teología oracular del Apolo da Klaros, *in* G. Paci (éd.), *Ἐπιγραφαί. Miscellanea epigraphica in onore di Lidio Gasperini*, Tivoli, 2000 [= *Ichnia*. 5], p. 711–736.
G. Pereira, *Corpus de Inscripcións romanas de Galicia*. I, *Provincia de A Coruña*, Santiago de Compostela, 1991.
P. Perlman, *City and Sanctuary in Ancient Greece. The* Theorodakia *in the Peloponnese*, Göttingen, 2000 [= *Hypomnemata*. 121].
M. Perrin, *L'homme antique et chrétien. L'anthropologie de Lactance 250–325*, Paris, 1981 [= *Théologie historique*. 59].
——, Lactance et la culture grecque. Esquisse d'une problématique, *in* B. Pouderon et J. Doré (éd.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris, 1998 [= *Théologie historique*. 105], p. 297–313.
A. Petrie, Epitaphs in Phrygian Greek, *in* W.M. Ramsay (éd.), *Studies in the History and Art of the Eastern Provinces of the Roman Empire*, Londres, 1906, p. 119–136.
G. Petzl, *rec.* « T. Ritti, Hierapolis. Scavi e ricerche. I. », *BJ* 187 (1987), p. 792–798.
——, Nochmals zum neuen Buchstabenorakel, *EA* 29 (1997), p. 127–128.
C. Picard, *Éphèse et Claros. Recherches sur les sanctuaires et les cultes de l'Ionie du Nord*, Paris, 1922.
——, Un oracle d'Apollon Clarios à Pergame, *BCH* 46 (1922), p. 190–197.
——, Sur d'anciens et nouveaux oracles théologiques de Claros. À la mémoire d'H. Vitelli, *Aegyptus* 32 (1952), p. 3–9.
——, D'Éphèse à la Gaule, et de Stobi (Macédoine) à Claros, *REG* 70 (1957), p. 108–117.
N.S. Piccolos, *Supplément à l'Anthologie Palatine grecque*, Paris, 1853.
L. Pietri et J. Flamant, Crise de l'Empire romain et montée d'une nouvelle religiosité, *in* J.-M. Mayeur *et al.*, *Histoire du christianisme des origines à nos jours*. II. *Naissance d'une chrétienté (250–430)*, Paris, 1995, p. 9–39.
É. des Places, *La religion grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, Paris, 1969.
——, La religion de Jamblique, *in Entretiens sur l'Antiquité classique (Fondation Hardt)*. XXI. *De Jamblique à Proclus*, Vandœuvres-Genève, 1975, p. 69–94.
——, *Eusèbe de Césarée commentateur : Platonisme et écriture sainte*, Paris, 1982 [= *Théologie historique*. 63].
H.W. Pleket, *Epigraphica*. I. *Texts on the Economic History of the Greek World*, Leyde, 1964 [= *Textus Minores*. 31].
——, *Epigraphica*. II. *Texts on the Social History of the Greek World*, Leyde, 1969 [= *Textus Minores*. 41],
——, Tempel en Orakel van Apollo in Klaros, *Hermeneus* 66 (1994), p. 143–151.
——, Greek Inscriptions in the Roman Empire. Their Strength, Deficiencies and (In)accessibility, Aa.Vv., *XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina. Roma, 18–24 settembre 1997. Atti*. II, Rome, 1999, p. 77–91.
H.N. Porter, A Bacchic Graffito from the Dolicheneum at Dura, *AJPh* 69 (1948), p. 27–41.
W. Pötscher, *sv.* Porphyrius, *KlP* 4 (1972), col. 1064–1069.
D.S. Potter, *Prophecy and History in the Crisis of the Roman Empire : An Historical Commentary on the Thirteenth Sibylline Oracle*, Oxford, 1990.
——, *Prophets and Emperors. Human and Divine Authority from Augustus to Theodosius*, Cambridge (Mass.) – Londres, 1994 [= *Revealing Antiquity*. 7].
J. Pouilloux, Delphes et les Romains, *in* J. Pouilloux, *D'Archiloque à Plutarque. Littérature et réalité*, Lyon – Paris, 1986, p. 338–344.
A. von Premerstein, Griechisch-heidnische Weise als Verkünder christlicher Lehre in Handschriften und Kirchenmalereien, *in* J. Bick (éd.), *Festschrift der Nationalbibliothek zu Wien. Hrsg. zur Feier des 200jährigen Bestehens des Gebäudes*, Vienne, 1926, p. 647–666.

——, Neues zu den apocryphen Heilsprophezeiungen heidnischer Philosophen in Literatur und Kirchkunst, *ByZ* 9 (1930–1932), p. 338–374.
S.R.F. Price, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984.
——, Homogénéité et diversité dans les religions à Rome, *ARG* 5 (2003), p. 180–197.
S. Pricoco, Un oracolo di Apollo su Dio, *RSLR* 23 (1987), p. 3–36.
——, Un oracolo di Apollo sull'anima (Lact. inst. 7, 13, 6), *in Hestíasis. Studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone*, Messine, 1988 [= *Studi tardoantichi*. 5], p. 173–201.
——, Tre frammenti oracolari di Apollo (Lact. Inst. 1.7.9–10), *in Polyanthema. Studi di Letteratura cristiana antica offerti a Salvatore Costanza*. II, Messine, 1989 [= *Studi tardoantichi*. 8], p. 337–353.
——, L'oracolo teologico, *in* A. Garzya (éd.), *Metodologie della ricerca sulla tarda antichità. Atti del primo convegno dell'Associazione di studi tardoantichi*, Naples, 1989, p. 267–285.
——, Per una storia dell'oracolo nella tarda antichità : Apollo clario e didimeo in Lattanzio, *Augustinianum* 29 (1989), p. 351–374.
——, Apollo φωσφόρος. A proposito di un oracolo da Hierapolis frigia, *in Studi di Filologia classica in onore di Giusto Monaco*, Palerme, 1991, p. 491–495.
A. Puech, *Les apologistes grecs du II^e siècle de notre ère*, Paris, 1912.
G. Pugliese Carratelli, Χρησμοί di Apollo Kareios e Apollo Klarios a Hierapolis in Frigia, *ASAA* 41–42 (1963–64), p. 351–370.
——, ΘΕΟΙ ΠΡΟΠΥΛΑΙΟΙ, *SCO* 14 (1965), p. 5–10.
L.B. Pulci Doria, Libri Sibyllini e dominio a Roma, *in* I. Chirassi Colombo et T. Seppilli (éd.), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizione. Atti del convegno Macerata-Norcia – Settembre 1994*, Macerata – Pise – Rome, 1998 [= *Ichnia*. 3], p. 277–304.
M. Quercioli, *Guida alle città perdute*, Rome, 1969.
M.-H. Quet, Parler de soi pour louer son dieu : le cas d'Aelius Aristide (du journal intime de ses nuits aux *Discours sacrés* en l'honneur du dieu Asklépios), *in* M.-F. Baslez, P. Hoffmann, L. Pernot (éd.), *L'invention de l'autobiographie d'Hésiode à Saint Augustin. Actes du deuxième colloque de l'équipe de recherche sur l'hellénisme post-classique*, Paris, 1993 [= *Études de littérature ancienne*. 5], p. 211–251.
A.M. Ramsay, The Early Christian Art of Isaura Nova, *JHS* 25 (1904), p. 260–292.
W.M. Ramsay, *The Social Basis of Roman Power in Asia Minor*, Oxford, 1941.
E. Ratti, Impero romano e armonia dell'universo nella pratica retorica e nella concezione religiosa di Elio Aristide : una ricerca per l'ΕΙΣ ΡΟΜΗΝ, *MIL* 31 (1971), p. 283–361.
A. Rehm, Kaiser Diokletian und das Heiligtum von Didyma, *Philologus* 93 (1938), p. 74–84.
H. Remus, *Pagan Christian Conflicts over Miracles in the Second Century*, Cambridge (Mass.), 1983[2].
P. Renucci, *Les idées politiques et le gouvernement de l'empereur Julien*, Bruxelles, 2000 [= *Latomus*. 259].
D. Ridings, *The Attic Moses : the Dependency Theme in Some Early Christian Writers*, Göteborg, 1995 [= *Studia graeca et latina gothoburgensia*. 59].
C. Riedweg, *Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen Hieros Logos. Beobachtungen zu OF 245 und 247 (sog. Testament des Orpheus)*, Tübingen, 1993 [= *Classica Monacensia*. 7].
J. Ries, Cultes païens et démons dans l'Apologétique chrétienne de Justin à Augustin, *in* J. Ries et H. Limet (éd.), *Anges et démons. Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 25–26 nov. 1987*, Louvain-la-Neuve, 1989 [= *Homo religiosus*. 14], p. 337–352.
K.J. Rigsby, *Asylia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World*, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1996.
J.M. Rist, Basil's « Neoplatonism ». Its Background and Nature, *in* P.J. Fedwick (éd.), *Basil of Caesarea : Christian, Humanist, Ascetic. A sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*. Part I, Toronto, 1981, p. 137–220.

T. Ritti, *Hierapolis. Scavi e ricerche*. I. *Fonti letterarie ed epigrafiche*, Rome, 1985 [= *Archaeologica*. 53].
J. et L. Robert, *La Carie : Hisoire et géographie historique avec le recueil des inscriptions antiques*. II. *Le plateau de Tabai et ses environs*, Paris, 1954.
——, *Fouilles d'Amyzon en Carie*. I. *Exploration, histoire, monnaies et inscriptions*, Paris, 1983.
——, *Claros* I, 1. *Décrets hellénistiques*, Paris, 1989.
——, Décret de Colophon pour un chresmologue de Smyrne appelé à diriger l'oracle de Claros, *BCH* 116 (1992), p. 279–291.
L. Robert, Études d'épigraphie grecque, *RPhil* 54 (1930), p. 25–60 (p. 53–55) = *Opera Minora Selecta* II (1969), p. 1125–1160.
——, *Études épigraphiques et philologiques*, Paris, 1938.
——, *Les gladiateurs dans l'Orient grec*, Paris, 1940 [= *Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences historiques et philologiques*. 278].
——, Divinité éponymes, *Hellenica. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'Antiquités grecques* II, Paris, 1946, p. 51–64.
——, Sur l'oracle d'Apollon Koropaios, *Hellenica. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'Antiquités grecques* V, Paris, 1948, p. 16–28.
——, Le culte de Caligula à Milet et la province d'Asie, *Hellenica. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'Antiquités grecques* VII, Paris, 1949, p. 206–238.
——, Les fouilles de Claros : conférence donnée à l'Université d'Ankara à la fin de quatre campagnes de fouilles, Limoges, 1954, p. 3–29 = *Opera Minora Selecta* VI (1989), p. 523–549.
——, *rec*. « Theodor Wiegang : Didyma. 2 Teil : Die Inschriften. Bearb. von Albert Rehm, hrsg. von Richard Harder », *Gnomon* 31 (1959), p. 657–674 = *Opera Minora Selecta* III (1969), p. 1622–1639.
——, Les inscriptions grecques de Bulgarie (compte rendu du tome I des *I.G.Bulg.* de G. Mihailov), *RPh* 33 (1959), p. 165–236 = *Opera Minora Selecta* V (1989), p. 195–266.
——, Inscriptions de Didymes et de Milet. I^re^ partie, *Hellenica* XI/XII, Paris, 1960, p. 440–489.
——, *Villes d'Asie mineure. Études de géographie ancienne*, Paris, 1962[2].
——, Un oracle à Syedra, les monnaies et le culte d'Arès, *in Documents de l'Asie mineure méridionale. Inscriptions, monnaies et géographie*, Genève – Paris, 1966, p. 91–100.
——, *Monnaies grecques : types, légendes, magistrats monétaires et géographie*, Genève, 1967.
——, L'oracle de Claros, *in* C. Delvoye et G. Roux (éd.), *La civilisation grecque de l'Antiquité à nos jours*, Bruxelles, 1967, p. 306–312.
——, Trois oracles de la *Théosophie* et un prophète d'Apollon, *CRAI* 1968, p. 568–599 = *Opera Minora Selecta* V (1989), p. 584–615.
——, Inscriptions, *in* J. Des Gagniers, P. Devambez, L. Kahil, R. Ginouvès, *Laodicée du Lycos. Le nymphée. Campagnes 1961–1963*, Québec – Paris, 1969, p. 247–389.
——, Un oracle gravé à Oinoanda, *CRAI* 1971, p. 597–619 = *Opera Minora Selecta* V (1989), p. 617–639.
——, Des Carpathes à la Propontide, *StudClas* 16 (1974), p. 53–88 = *Opera Minora Selecta* VI (1989), p. 275–310.
——, La titulature de Nicée et de Nicomédie ; la gloire et la haine, *HSCP* 81 (1977), p. 1–39 = *Opera Minora Selecta* VI (1989), p. 211–249.
——, Documents d'Asie mineure, *BCH* 102 (1978), p. 396–543.
——, *À travers l'Asie mineure. Poètes et prosateurs, monnaies grecques, voyageurs et géographie*, Paris, 1980 [= *BEFAR*. 239].
——, Le serpent Glycon d'Abônouteichos à Athènes et Artémis d'Éphèse à Rome, *CRAI* 1981, p. 513–535.
P. Robiano, *sv*. Apollonios de Tyane A 284 (*RE* 98), *DPhA* I (1989), p. 289–294.
T.L. Robinson, *Theological Oracles and the Sanctuaries of Claros and Didyma*, Diss. Harvard, 1981.

J.-M. Roessli, Orpheus, Orphismus und die Orphiker, *in* M. Erler et A. Graeser (éd.), *Philosophen der Antike*. I, Darmstadt, 2000, p. 10–35.
——, Augustin, les sibylles et les Oracles sibyllins, *in* P.-Y. Fux, J.-M. Roessli et O. Wermelinger (éd.), *Augustinus Afer. Africanité et universalité. Actes du Colloque international d'Alger-Annaba*, Fribourg, 2002 [= *Paradosis*. 45/1–2], p. 263–286.
——, Catalogues de sibylles, recueil(s) de *Libri Sibyllini* et corpus des *Oracula Sibyllina*. Remarques sur la formation et la constitution de quelques c ollections oraculaires dans les mondes gréco-romain, juif et chrétien, *in* E. Norelli (éd.), *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité. Perspectives nouvelles sur la formation des canons juif et chrétien dans leur contexte culturel*, Lausanne, 2004 [= *Publications de l'Institut romand des sciences bibliques*. 3], p. 11–24.
G.M. Rogers, *The Sacred Identity of Ephesos. Foundation Myths of a Roman City*, Londres, 1991.
D. Rokeah, *Jews, Pagans and Christians in Conflict*, Jerusalem – Leyde, 1982 [= *Studia Post-biblica*. 33].
F. Romano, *Porfirio di Tiro : filosofia e cultura nel III secolo D.C.*, Catania, 1979 [= *Publicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Catania*. 33].
V. Rosenberger, Die Ökonomie der Pythia oder : Wirtschaftliche Aspekte griechischer Orakel, *Laverna* 10 (1999), p. 153–164.
——, *sv*. Orakel, *DNP* 9 (2000), col. 2–7.
——, *Griechische Orakel. Eine Kulturgeschichte*, Darmstadt, 2001.
M.I. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Roman Empire*, Oxford, 1926 = *Histoire économique et sociale de l'Empire Romain*, Paris, 1988.
C. Roueché, Rome, Asia and Aphrodisias in the Third Century, *JRS* 71 (1981), p. 103–120.
G. Rougemont, Apports de l'épigraphie à l'histoire grecque : l'exemple des oracles, *in* Y. Le Bohec, Y. Roman (éd.), *Épigraphie et Histoire : acquis et problèmes. Actes du congrès de la société des professeurs d'histoire ancienne, Lyon-Chambéry, 21–23 mai 1993*, Paris, 1998, p. 71–76.
A. Rousselle, Suggestions pour l'étude du paganisme de 191 à 325, *Pallas Hors Série. L'empire romain de 192 à 325*, 1997, p. 11–19.
J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, 1992² [= *Antiquité/Synthèses*. 3].
W. Ruge, *s.v.* Oinoanda, *RE* 17, 2 (1937), col. 2230–2234.
C. Ruiz-Montero, Xenophon von Ephesos : Ein Überblick, *ANRW* II 34, 2 (1994), p. 1088–1138.
D.A. Russel et N.G. Wilson, *Menander Rhetor*. Edited with translation and commentary, Oxford, 1981.
I. Rutherford, Theoric Crisis : the Dangers of Pilgrimage in Greek Religion and Society, *SMSR* 19, 2 (1995), p. 275–292.
——, To the Land of Zeus : Patterns of Pilgrimage in Aelius Aristide, *Aevum(ant)* 12 (1999), p. 133–148.
——, Tourism and the Sacred. Pausanias and the Traditions of Greek Pilgrimage, *in* S.E. Alcock, J.F. Cherry et J. Elsner (éd.), *Pausanias. Travel and Memory in Roman Greece*, Oxford, 2001, p. 40–52, 270–273.
H.D. Saffrey, La théurgie comme pénétration d'éléments extra-rationnels dans la philosophie grecque tardive, *in Wissenschaftliche & außerwissenschaftliche Rationalität. Referate und Texte des 4. Internationalen Humanistichen Symposiums 1978*, Athènes, 1981, p. 153–169.
——, Les Néoplatoniciens et les oracles chaldaïques, *REAug* 27 (1981), p. 209–225.
——, La théurgie comme phénomène culturel chez les néoplatoniciens (IV^{e}–V^{e} siècles), *Koinônia* 8 (1984), p. 161–171.
——, Connaissance et inconnaissance de Dieu : Porphyre et la *Théosophie* de Tübingen, *in Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*. I, Paris, 1990 [= *Histoire des doctrines de l'Antiquité classique*. 14], p. 1–20.

——, Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin ? Réponse provisoire, *in PVP* II, 1992, p. 32–57.
——, Les livres IV à VII du *De Mysteriis* de Jamblique relus avec la *Lettre* de Porphyre à *Anébon*, *in* H.J. Blumenthal et E.G. Clark (éd.), *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, Londres, 1993, p. 144–158.
——, Les débuts de la théologie comme science (III–VI^e siècle), *RSPh* 80 (1996), p. 201–220.
——, Réflexions sur la pseudonymie de Abammôn-Jamblique, *in* J.J. Cleary (éd.), *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, Aldershot, 1999, p. 307–318 (repris dans *Le néoplatonisme après Plotin*. II, Paris, 2000 [= *Histoire des doctrines de l'Aniquité classique*. 24], p. 39–48).
——, Analyse de la *Réponse* de Jamblique *à Porphyre*, connue sous le titre : *De Mysteriis*, *RSPh* 84 (2000), p. 489–511 (repris dans *Le néoplatonisme après Plotin*. II, Paris, 2000 [= *Histoire des doctrines de l'Aniquité classique*. 24], p. 77–99).
——, Porphyre dans la *Patrologie* de Migne. Sur la Divination, *in Documents oubliés sur l'alchimie, la Kabbale et Guillaume Postel offerts à François Secret*, Genève, 2001 (à paraître) (repris dans *Le néoplatonisme après Plotin*. II, Paris, 2000 [= *Histoire des doctrines de l'Aniquité classique*. 24], p. 27–36).
S. Sahin, Epigraphica Asiae Minoris neglecta et iacentia. III. Dokumente aus Klaros, *EA* 9 (1987), p. 61–72.
G. Sandy, *The Greek World of Apuleius. Apuleius and the Second Sophistic*, Leyde – New York – Cologne, 1997 [= *Mnemosyne*. 174].
C. Santaniello, Aspetti della demonologia plutarchea tra il *De defectu oraculorum* e altri scritti del *Corpus*, *in* I. Gallo (éd.), *Plutarco e la religione. Atti del VI Convegno plutarcheo (Ravello, 29–31 maggio 1995)*, Naples, 1996, p. 357–371.
T. Sardella, Oracolo pagano e rivelazione cristiana nella *Theosophia* di Tubinga, *in* C. Giuffrida et M. Mazza (éd.), *Le trasformazioni della cultura nella Tarda Antichità*. II, Rome, 1985, p. 545–573.
——, Apollo, Istaspe e la Sibilla : la cristianizzazione degli oracoli pagani da Giustino a Clemente, *Hestiasis. Studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone*, Messine, 1988 [= *Studi Tardoantichi*. 5], p. 295–329.
——, La Sibilla nella tradizione greca cristiana. Dalla scuola di Alessandria ed Eusebio di Cesare, *in* I. Chirassi Colombo et T. Seppilli (éd.), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizione. Atti del convegno Macerata-Norcia – Settembre 1994*, Macerata – Pise – Rome, 1998 [= *Ichnia*. 3], p. 581–602.
M. Sartre, *L'Orient romain. Provinces et sociétés en Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 a.C.–235 p.C.)*, Paris, 1991.
——, *Le Haut-Empire romain. Les provinces de Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères*, Paris, 1997² [= *Nouvelle Histoire de l'Antiquité*. 9].
J. Scheid, *Religion et piété à Rome*, Paris, 1985.
——, Les Livres Sibyllins et les archives des quimdécemvirs, *in* Aa.Vv., *La mémoire perdue. Recherches sur l'administration romaine*, Rome, 1998 [= *Collection de l'École Française de Rome*. 243], p. 11–26.
——, *La religion des Romains*, Paris, 2002².
M. Schofield, Théologie et divination, *in* J. Brunschwig et G.E.R. Lloyd (éd.), *Le savoir grec. Dictionnaire critique*, Paris, 1996, p. 527–540.
A. Scobie, *Apuleius Metamorphoses (Asinus Aureus)*. I. *A Commentary*, Meisenheim-am-Glan, 1975 [= *Beiträge zur klassischen Philologie*. 54].
H.-R. Schwyzer, *sv.* Plotinos, *RE* 21, 1 (1951), col. 471–592.
——, πλείων in der Bedeutung *plenus*, *in* A. Etter (éd.), *O-o-pe-ro-si. Festschrift für Ernst Risch zum 75. Geburtstag*, Berlin – New York, 1986, p. 546–557.
C. Settipani, *Continuité gentilice et continuité familiale dans les familles sénatoriales romaines à l'époque impériale. Mythe et réalite*, Oxford, 2000 [= *Prosopographica et Genealogica*. 2].
G. Sfameni Gasparro, L'ermetismo nelle testimonianze dei Padri, *RSLR* 7 (1971), p. 215–251.

——, Ispirazione delle scritture e divinazione pagana. Aspetti della polemica fra Origene e Celso, *in* G. Dorival et A. Le Boulluec (éd.), *Origeniana Sexta. Origène et la Bible/Origen and the Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum. Chantilly, 30 août – 3 septembre 1993*, Leuven, 1995 [= *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*. 118], p. 287–302.
——, La Sibilla voce del Dio per pagani, ebrei e cristiani, *in* I. Chirassi Colombo et T. Seppilli (éd.), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizione. Atti del convegno Macerata-Norcia – Settembre 1994*, Macerata – Pise – Rome, 1998 [= *Ichnia*. 3], p. 507–553.
——, Elio Aristide e Asclepio, un retore e il suo dio : salute del corpo e direzione spirituale, *in* E. Dal Covolo et I. Giannetto (éd.), *Cultura e promozione umana. La cura del corpo e dello spirito nell'antichità classica e nei primi secoli cristiani. Un magistero ancora attuale ? Convegno internazionale di studi Oasi « Maria Santissima » di Troina, 29 ottobre – 1^er^ novembre 1997*, Troina, 1998, p. 123–143.
——, Alessandro di Abonutico, lo « Pseudo-Profeta » ovvero come costruirsi un'identità religiosa. II. L'oracolo e i misteri, *in* C. Bonnet et A. Motte (éd.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique. Actes du Colloque International en l'honneur de Franz Cumont à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort. Academia Belgica, 25–27 sept. 1997*, Bruxelles – Rome, 1999, p. 275–305.
——, *Oracoli Profeti Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, Rome, 2002 [= *Biblioteca di Scienze Religiose*. 171].
G. Shaw, Theurgy : Rituals of Unification in the Neoplatonism of Jamblichus, *Traditio* 41 (1985), p. 1–28.
——, *Theurgy and the Soul : the Neoplatonism of Iamblichus*, University Park, Pennsylvania, 1995 [= *Hermeneutics : Studies in the History of Religions*. 6].
A. Sheppard, Iamblichus on Inspiration : *De Mysteriis* 3.4–8, *in* H.J. Blumenthal et E.G. Clark (éd.), *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, Londres, 1993, p. 138–143.
A.R.R. Sheppard, Pagan Cults of Angels in Roman Asia Minor, *Talanta* 12/13 (1980/81), p. 77–101.
R.K. Sherk, The Eponymous Officials of Greek Cities. The Register. III Thrace, Black Sea, Asia Minor, *ZPE* 88 (1991) 225–260.
——, The Register. III Thrace, Black Sea, Asia Minor (continued). Part IV Syria and the East, *ZPE* 93 (1992) 223–272.
——, The Register VI : Sicily. Observations, *ZPE* 96 (1993) 267–295.
J.-L. Siémons, *Théosophia. Aux sources néoplatoniciennes et chrétiennes (2^e^–6^e^ siècles)*, Paris, 1988.
M.B. Simmons, *Arnobius Sicca : Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian*, Oxford, 1995.
——, The Function of Oracles in the Pagan-Christian Conflict During the Age of Diocletian : the Case of Arnobius and Porphyry, *in* E.A. Livingstone (éd.), *International Conference on Patristic Studies, 12th*. III. *Preaching, Second Century. Tertullian to Arnobius. Egypt before Nicaea*, Leuven, 1997 [= *Studia Patristica*. 31], p. 349–356.
——, Graeco-Roman Philosophical Opposition, *in* P.F. Esler (éd.), *The Early Christian World*, Londres, 2000, p. 840–868.
——, Julian the Apostate, *in* P.F. Esler (éd.), *The Early Christian World*, Londres, 2000, p. 1251–1272.
M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135–425)*, Paris, 1948 [= *BEFAR*. 166].
——, Remarques sur l'angélolâtrie juive au début de l'ère chrétienne, *CRAI* 1972, p. 120–132.
——, Anonymat et polyonymie divins dans l'Antiquité tardive, *in* Aa.Vv., *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich*, Rome, 1980, p. 503–520.
——, Theos Hypsistos, *in* J. Bergman *et al.* (éd.), *Ex Orbe Religionum. Studia G. Widengren* I, Leyde, 1972 [= *Studies in the History of Religions*. 21], p. 372–385.

M. Simonetti, Didymiania, *VetChr* 21 (1984), p. 129–155.
——, Ancora sulla paternità didimiana del De Trinitate, *Augustinianum* 36 (1996), p. 377–387.
P. Siniscalco, Ermete Trismegisto profeta pagano della rivelazione cristiana. La fortuna di un passo ermetico (*Ascl.* 8) nell'interpretazione di scrittori cristiani, *AAT* 101 (1966–1967), p. 83–113.
U. Sinn, The Influence of Greek Sanctuaries on the Consolidation of Economic Power, *in* P. Hellström et B. Alroth (éd.), *Religion and Power in the Ancient Greek World. Proceedings of the Uppsala Symposium 1993*, Uppsala, 1996 [= *Boreas. Uppsala Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilizations.* 24], p. 67–74.
J. Sirinelli, *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne*, Dakar, 1961 [= *Publications de la section de langues et littératures.* 10].
J. Smeesters, Les Tungri dans l'armée romaine. État actuel de la question, *in Studien zu den Militärgrenzen Roms*. II. *Vorträge des 10. Internationalen Limeskongresses in der Germania Inferior*, Cologne – Bonn, 1977, p. 175–186.
A. Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, La Haye, 1974.
——, Porphyrian Studies Since 1913, *ANRW* II 36, 2 (1987), p. 717–773.
——, Porphyry and Pagan Religious Practice, *in* J.J. Cleary (éd.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven, 1997 [= *Ancient and Medieval Philosophy. Series I.* 24], p. 29–35.
M. Smith, *The Cult of Yahweh*. II. *New Testament, Early Christianity, and Magic*, Leyde – New York – Cologne, 1996 [= *Religions in the Graeco-Roman World.* 130/2].
R. Smith, *Julian's Gods : Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*, Londres, 1995.
A.R. Sodano, La questione cronologica della Lettera ad Anebo di Porfirio, *RAAN* 33 (1958), p. 123–152.
F. Sokolowski, Sur l'oracle de Claros destiné à la ville de Syedra, *BCH* 92 (1968), p. 519–522.
P. Somella, Centri storici ed archeologia urbana in Italia. Novità dell'area mesoadriatica, in Aa. Vv., *Atti Colloquio « Investigacion y tecnicas de los trabajos arqueologicos sobre ciudadas modernas superpuerstas a las antiguas ». Zaragoza 9–13 novembre 1983.*
J.R. Somolinos, Relaciones entre santuarios oraculares en época imperial, *in Actas del VII Congreso Español de Estudios Clásicos (Madrid, 20–24 de abril de 1987)*, III, Madrid, 1989, p. 287–293.
——, Le plus ancien oracle d'Apollon didyméen, *EA* 17 (1991), p. 69–71.
——, Ártemis Efesia en Lidia y Apolo Clario en Éfeso : mántica y propaganda religiosa en época imperial, *in Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid, 1998, p. 207–212.
C. Sourvinou-Inwood, What is Polis Religion ?, *in* O. Murray et S. Price (éd.), *The Greek City. From Homer to Alexander*, Oxford, 1990, p. 295–322.
G. Soury, *La démonologie de Plutarque. Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien éclectique*, Paris, 1942.
A. Souter, Greek Metrical Inscriptions of Phrygia, *CR* 11 (1897), p. 31–32.
P. de Souza, Romans and Pirates in a Late Hellenistic Oracle from Pamphylia, *CQ* 47 (1997), p. 477–481.
W. Speyer, *Bücherfunde in der Glaubenwerbung der Antike*, Göttingen, 1970.
——, *Die literarische Fälschung im Heidnischen und Christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung*, Munich, 1971 [= *Handbuch der Altertumswissenschaft.* 1, 2].
——, Zum Bild des Apollonius von Tyana bei Heiden und Christen, *JbAC* 17 (1974), p. 47–63 (repris dans *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Ausgewählte Aufsätze*, Tübingen, 1989 [= *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament.* 50], p. 176–192.)
C.D. Stanley, *Paul and the Language of Scripture, Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*, Cambridge, 1992.
J.E. Stambaugh, *Sarapis under the Early Ptolemies*, Leyde, 1972 [= *EPRO.* 25].

G.E. Sterling, *Historiography and Self-Definition : Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography*, Leyde, 1992 [= *Supplements to Novum Testamentum*. 64].
M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. Vol. II. *From Tacitus to Simplicius*. Edited with Introductions, Translations and Commentary, Jerusalem, 1980.
R. Stewart, The oracular εἰ, *GRBS* 26 (1985), p. 67–73.
I. Stoian, Du nouveau sur la communauté des cités grecques du Pont gauche, *Latomus* 24 (1965), p. 70–89.
S. Swain, Plutarch, Hadrian, and Delphi, *Historia* 40 (1991), p. 318–330.
——, *Hellenism and Empire. Language, Classicism, and Power in the Greek World A.D. 50–250*, Oxford, 1996.
H. Swoboda *et al.*, *Denkmäler aus Lykaonien, Pamphylien und Isaurien*, Brünn, 1935.
E. Syska, *Studien zur Theologie im ersten Buch der Saturnalien des Ambrosius Theodosius Macrobius*, Stuttgart, 1993 [= *Beiträge zur Altertumskunde*. 44].
C. Talamo, Per la storia di Colofone in età arcaica, *PP* 28 (1973), p. 343–375.
L.R.A. Taramelli, Sardinia. XIII Sarrok. Inscrizione romana dell'antica Nora, ricordante l'oracolo di Apollo Clario, *NSA* 1928, p. 254–255.
W. Theiler, *Die Chaldäischen Orakel und die Hymnes des Synesios*, Halle, 1942.
——, *Ammonios und Porphyrios, in Entretiens sur l'Antiquité classique (Fondation Hardt)*. XII. *Porphyre*, Vandœuvres – Genève, 1965, p. 87–119.
——, *Porphyrios und Augustin, in* W. Theiler, *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin, 1966 [= *Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie*. 10], p. 160–251.
B.E. Thomasson, *Laterculi Praesidum*. Vol. I adiuvantibus collegis amicis fautoribus multis composuit B.T., Göteborg, 1984.
B. Thompson, Patristic Use of the Sibylline Oracles, *RR* 16 (1952), p. 115–136.
R. Thouvenot, Un oracle d'Apollon de Claros à Volubilis, *BAM* 8 (1968–1972), p. 221–227.
M. Totti, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapisreligion*, Hildesheim – Zurich – New York, 1985.
S. Toulouse, Que le vrai sacrifice est celui d'un cœur pur. À propos d'un oracle 'porphyrien' (?) dans le *Liber XXI sententiarum* édité parmi les œuvres d'Augustin, *RechAug* 32 (2001), p. 169–223.
J. Toutain, Communication, *BSAF* 1915, p. 141–148.
F.R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization c. 370–529*. I–II, Leyde – New York – Cologne, 1994 [= *Religions in the Graeco-Roman World*. 115/1–2].
K. Tuchelt, *Vorarbeiten zu einer Topographie von Didyma. Eine Untersuchung der inschriftlichen und archäologischen Zeugnisse*, Tübingen, 1973 [= *MDAI(I)*. 9].
——, *Frühe Denkmäler Roms in Kleinasien. Beiträge zur archäologischen Überlieferung aus der Zeit der Republik und der Augustus*. I. *Roma und Promagistrate*, Tübingen, 1979 [= *MDAI(I)*. 23].
——, Drei Heiligtümer von Didyma und ihre Grundzüge, *RA* 1991, p. 85–89.
R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, 1992².
——, Conclusions, *in* C. Bonnet et A. Motte (éd.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique. Actes du Colloque International en l'honneur de Franz Cumont à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort. Academia Belgica, 25–27 sept. 1997*, Bruxelles – Rome, 1999, p. 385–400.
——, Une Artémis d'Éphèse trouvée sur l'Aventin, *CRAI* 2000, p. 657–669.
J. Ulrich, *Euseb von Caesarea und die Juden. Studien zur Rolle der Juden in der Theologie des Eusebius von Caesarea*, Berlin – New York, 1999 [= *Patristische Texte und Studien*. 49].
D. Valbelle et G. Husson, Les questions oraculaires d'Égypte : histoire de la recherche, nouveautés et perspectives, *in* W. Clarysse, A. Schoors et H. Willems (éd.), *Egyptian Religion*. II. *The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*. Part. II, Leuven, 1998 [= *Orientalia Lovaniensia Analecta*. 85], p. 1055–1071.
R. Van den broek, Four Coptic Fragments of a Greek Theosophy, *VChr* 32 (1978), p. 118–142.

——, *Apollo in Asia. De orakels van Clarus and Didyma in de tweede eeuw na Chr.* (Rede uitgespr. aan de Univ. te Utrecht), Leyde, 1981.
C. Van Liefferinge, Jamblique, lecteur de Plutarque ?, *RPhA* 16, 1 (1998), p. 37–53.
——, *La Théurgie. Des* Oracles chaldaïques *à Proclus*, Liège, 1999 [= *Kernos Suppl.* 9].
——, Magie et théurgie chez Jamblique, *in* A. Moreau et J.-C. Turpin (éd.), *La Magie. Actes du colloque international de Montpellier 25–27 mars 1999*. II. *La magie dans l'Antiquité grecque tardive. Les mythes*, Montpellier, 2000, p. 115–125.
——, L'immortalisation par le feu dans la littérature grecque : du récit mythique à la pratique rituelle, *DHA* 26 (2000), p. 99–119.
C. Vatin, Les empereurs du IV^e^ siècle à Delphes, *BCH* 86 (1962), p. 229–241.
G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à Saint Augustin*, Paris – Louvain, 1945.
J.-P. Vernant (éd.), *Divination et rationalité*, Paris, 1974.
J.-P. Vernant, Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la θυσία grecque, *in Entretiens sur l'Antiquité classique (Fondation Hardt)*. XXVII. *Le sacrifice dans l'Antiquité*, Vandœuvres – Genève, 1980, p. 1–22.
——, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, 1985[2].
Y. Vernière, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque. Essai d'interprétation philosophique et religieuse des Moralia*, Paris, 1977.
——, Nature et fonction des démons chez Plutarque, *in* J. Ries et H. Limet (éd.), *Anges et démons. Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 25–26 nov. 1987*, Louvain-la-Neuve, 1989 [= *Homo religiosus.* 14], p. 241–251.
——, La théorie de l'inspiration prophétique dans les *Dialogues pythiques* de Plutarque, *Kernos* 3 (1990), p. 359–366.
H.S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion.* I. *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes : Three Studies in Henotheism*, Leyde, 1990.
P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, 1983.
——, Une évolution du paganisme gréco-romain : injustice et piété des dieux, leurs ordres ou « oracles », *Latomus* 45 (1986), p. 259–283.
L. Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern. Epigraphische Studien zur Verbreitung und zu den trägern des ägyptischen Kultes*, Berlin, 1970 [= *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten.* 29].
A. Vigourt, *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*, Paris, 2001.
D. Viviers, Thasos, *in* E. Greco (éd.), *La città greca antica. Istituzioni, società e forme urbane*, Rome, 1999, p. 221–250.
C.J. de Vogel, The *soma-sema* Formula : its Functions in Plato and Plotinus Compared to Christian Writers, *in* H.J. Blumenthal et R.A. Markus (éd.), *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in honour of A.H. Armstrong*, Londres, 1981, p. 79–95.
N. Vulic, Anticki spomenici nase zemlje, *Spomenik* LXXI (55) (1931), p. 1–259.
W.H. Waddington, E. Babelon, T. Reinach, *Recueil général des monnaies grecques d'Asie mineure*, Paris, 1908.
M. Waelkens, Sagalassos. Religious Life in a Pisidian Town, *in* C. Bonnet et A. Motte (éd.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique. Actes du Colloque International en l'honneur de Franz Cumont à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort. Academia Belgica, 25–27 sept. 1997*, Bruxelles – Rome, 1999, p. 191–226.
N. Walter, Jüdisch-hellenistische Literatur vor Philon von Alexandrien (unter Ausschluß der Historiker), *ANRW* II 20, 1 (1987), p. 67–120.
J.H. Waszink, Porphyrios und Numenios, *in Entretiens sur l'Antiquité classique (Fondation Hardt)*. XII *Porphyre*, Vandœuvres-Genève, 1966 p. 33–83.
G. Weber, *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, Stuttgart, 2000 [= *Historia Einz.* 143].
W. Weber, Studien zur Chronik des Malalas, *in* Aa.Vv., *Festgabe für A. Deissmann zur 60. Geburtstag*, Tübingen, 1927, p. 20–66.

O. Weinreich, Heros Propylaios und Apollon Propylaios, *MDAI(A)* 38 (1913), p. 62–72 (repris dans *Ausgewählte Schriften*. I. *1907–1921*, Amsterdam, 1969, p. 197–206).
——, Typisches und Individuelles in der religiosität des Aelius Aristides, *NJA* 33 (1914), p. 597–606 (repris dans *Ausgewälte Schriften*. I. *1907–1921*, Amsterdam, 1969, p. 298–310).
P. Weiss, Ein agonistisches Bema und die isopythischen Spiele von Side, *Chiron* 11 (1981), p. 315–346.
M. Weißenberger, Menandros nº 12 Rhetor, *DNP* 7 (1999), col. 1221–1222.
L. Wells, *The Greek Language of Healing from Homer to New Testament Times*, Berlin – New York, 1998 [= *BZNW*. 83].
M.L. West, Oracles of Apollo Kareios. A Revised Text, *ZPE* 1 (1967), p. 183–187.
——, *The Orphic Poems*, Oxford, 1983.
D. Whitehead, Competitive Outlay and Community Profit : φιλοτιμία in Democratic Athens, *C&M* 34 (1983), p. 55–74.
T. Whitmarsh, *Greek Literature and the Roman Empire. The Politics of Imitation*, Oxford, 2001.
H. Whittaker, The purpose of Porphyry's Letter to Marcella, *SO* 76 (2001), p. 150–168.
J. Whittaker, A Hellenistic Context for John 10, 29, *VChr* 24 (1970), p. 241–260.
T. Wiegang, Fünfter vorläufiger Bericht über die von den königlichen Museen in Milet unternommenen Ausgrabungen, *Sitz.Berlin* 1904, p. 149–165.
A. Wilhelm, Zwei Inschriften aus Didyma, *JÖAI* 35 (1943), p. 154–189.
R.L. Wilken, Pagan Criticism of Christianity : Greek Religion and Christian Faith, *in* W.R. Schoedel et R.L. Wilken (éd.), *Early Christian literature and the classical intellectual tradition. In honorem R.M. Grant*, Paris, 1979 [= *Théologie historique*. 53], p. 117–134.
——, *The Christians As The Romans Saw Them*, New Haven – Londres, 1984.
P. Wilson, *The Athenian Institution of the Khoregia*, Cambridge, 2000.
J. Wiseman, Gods, War and Plague in the Time of the Antonines, *in* J. Wiseman (éd.), *Studies in the Antiquities of Stobi* I, Belgrade, 1973, p. 143–183.
——, Corinth and Rome, I : 228 B.C.–A.D. 267, *ANRW* II 7, 1 (1979), p. 438–548.
G. Wolff, *De novissima oraculorum aetate*, Berlin, 1854.
G. Woolf, Becoming Roman, Staying Greek : Culture, Identity and the Civilizing Process in the Roman East, *PCPhS* 40 (1994), p. 116–143.
——, Monumental Writing and the Expansion of Roman Society in the Early Roman Empire, *JRS* 86 (1996), p. 22–39.
M. Wörrle, Inschriften von Herakleia am Latmos II : Das Priestertum von Athena Latmia, *Chiron* 20 (1990), p. 19–58.
——, Delphes et l'Asie Mineure : pourquoi Delphes ?, *in* A. Jacquemin (éd.), *Delphes cent ans après la Grande fouille. Essai de Bilan. Actes du Colloque International organisé par l'École Française d'Athènes, Athènes-Delphes 17–20 septembre 1992*, Athènes, 2000 [= *BCH Suppl.* 36], p. 157–165.
R.K. Yerkes, *Le sacrifice dans les religions grecque et romaine et dans le judaïsme primitif*, Paris, 1955.
F. Young, *The Use of Sacrificial Ideas in Greek Christian Writers from the New Testament to John Chrysostom*, Philadelphie, 1979 [= *Patristic Monograph Series*. 5].
——, Greek Apologists of the Second Century, *in* M. Edwards, M. Goodman, S. Price et C. Rowland (éd.), *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews, Christians*, Oxford, 1999, p. 81–104.
M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, 2002 [= *Histoire des doctrines de l'Antiquité classique*. 27].
N. Zeegers-Vander Vorst, *Les citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du II*ème *siècle*, Louvain, 1972 [= *Recueil des travaux d'Histoire et de Philologie*. 4 fasc. 47].
E. Zeller, *Geschichte der griechischen Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1909⁴.
——, *Die Philosophie der Griechen in ihrer Geschichtlichen Entwicklung*. III. *Die nacharistotelische Philosophie*. II, Leipzig, 1963⁶.

R. Ziegler, Alexander der Große als Städtegründer. Fiktion und Realität, *in* U. Peter (éd.), *Stephanos nomismatikos. Edith Schönert-Geiss zum 65. Geburtstag*, Berlin, 1998, p. 679–697.
G. Zuntz, *ΑΙΩΝ in der Literatur der Kaizerzeit*, Vienne, 1992.

INDEX LOCORUM

A. *Sources littéraires*

Ammien Marcellin
XXI 1 : 330
XXI 14 : 217
XXII 12–13 : 231
XXIII 6 : 91

Anthologie Palatine
IX 656 : 84
XIV 72 : 57, 100, 171

Apulée, *Métamorphoses*
I 1 : 108
IV 32–33 : 107–108

Aelius Aristide, *Discours sacrés*
II 27 : 166
III 12 : 48, 61, 103, 168, 183
III 38 : 61, 71, 92
IV 28 : 83
V 7 : 20
——, *Discours*
XXXVIII 5 : 116
XLIII *Sur Zeus* 25 : 115

Aristide, *Apologie*
2 : 208

Aristobule
F 3 (Holladay) : 363
F 3a (Holladay) : 363

Aristophane, *Cavaliers*
v. 120 : 292
——, *Oiseaux*
v. 960–990 : 21
——, *Paix*
v. 1023–1032 : 21
v. 1043–1126 : 21

Aristote, *Constitution d'Athènes*
56, 3 : 73

[Aristote], *Du Monde*
401 a 12 : 204

Artapan
F 3 (Holladay) = *FGrHist* 726 F 3 : 363

Artémidore, *Onirocriticon*
II 35 : 151

Athénagoras, *Requête à l'encontre des Chrétiens*
XXI 5 : 322

Augustin, *De Civitate Dei*
X 9 : 268, 287
X 11 : 270
X 16–31 : 244
X 27 : 287
X 32 : 244
XVIII 53–54 : 228, 422
XIX 22 : 288
XIX 23 : 102, 111, 203, 244, 249, 253, 280–282, 284, 288, 291, 384
——, *Confessions*
VII 9 : 239

Chœrilos
F 4 (Kinkel) : 377

Chrysippe
F 1095 (von Arnim) : 371

Cicéron, *De officiis*
III 102 : 391
——, *Partitiones oratoriae*
2, 6 : 384

Cléarque
F 5 (Wehrli) : 377
F 6 (Wehrli) : 377

Clément, *Stromate*
I 21 : 369
I 24 : 371
II 7 : 293
V 4 : 371

VI 8 : 198
VI 15 : 294
——, *Protreptique*
II 11 : 370
II 21, 23, 28 : 370
III 42–43 : 339
III 43–44, 47 : 370

Corpus Hermétique
I 18 : 390
V 10 : 204
XII 11 : 390
Asclépius 20 : 204

Critias
F 19, 1 D (Diels-Kranz) : 198

Cyrille, *Contre Julien*
I 3 : 380
I 28A–C : 381
I 31 : 381
I 32C : 381
I 34C : 381
I 48 : 381
III 79 : 381
III 85 : 381
III 95 : 381
V 166 : 381
V 181 : 381
VI 185 : 381
VI 186 : 381
VI 208 : 381
VIII 271A : 381

Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*
I 23–24 : 339
I 38 : 339
IV 62 : 412

Didyme, *De Trinitate*
III 2 : 395
III 18 : 395
III 21 : 394

Diodore, *Bibliothèque historique*
I 94 : 205
I 96 : 362
II 14 : 292
II 26 : 292
V 77 : 412
XX 14 : 339

Diogène Laërce
I 10–11 : 362
II 37 : 302

Diogénien
F 1 (Gercke) : 332
F 2 (Gercke) : 332
F 3 (Gercke) : 332
F 4 (Gercke) : 319

Dion Cassius
LXXVII 15, 5 : 188

Dion Chrysostome, *Discours*
XLV 4 : 148

Eschyle
F 350 (Nauck) : 322

Eupolème
F 1 (Holladay) : 363

Euripide
F 593 (Nauck) : 198

Eusèbe, *Préparation évangélique*
I 1 : 323
I 2 : 324
I 3 : 330
I 5 : 326–327
I 6 : 323, 327
I 9 : 288
II 8 : 326
III 14 : 251, 336–338
III 15 : 206–207, 210, 250–251, 333, 337–338
III 17 : 330
IV 1 : 329–330
IV 2 : 329–330
IV 3 : 319, 332
IV 5 : 331, 335
IV 6 : 242, 244, 246, 288, 335
IV 7 : 242–243, 257
IV 8 : 243, 340
IV 9 : 53, 162, 169, 259–262, 265, 340
IV 10 : 331, 340–341
IV 11 : 341
IV 12 : 341
IV 13 : 339
IV 14 : 339, 341
IV 15 : 341
IV 16 : 331, 339
IV 17 : 331
IV 18 : 341
IV 19 : 341–342
IV 20 : 162, 312, 341–342
IV 21 : 339
IV 23 : 339

V 1 : 329
V 3 : 331–332
V 4 : 332
V 5 : 245, 258, 288, 327, 332, 334, 343–344
V 6 : 23, 29, 85, 101, 156, 253, 344–345
V 7 : 29, 101, 200, 209, 253, 263, 345
V 8 : 200, 213, 270–272, 347
V 9 : 200, 269, 274, 347–348
V 10 : 242, 270, 348
V 11 : 258, 263
V 12 : 348
V 13 : 348
V 14 : 171, 215, 349
V 15 : 45, 253, 349–350, 419
V 16 : 45, 160, 169, 329, 350, 419
V 18 : 333–334
V 19 : 333
V 21 : 333
V 22 : 68, 85, 106, 110, 333–334
V 23 : 64, 101, 110, 158
V 26 : 333
V 34 : 134
V 36 : 288, 334
VI 1 : 158–159, 277, 351–352
VI 2 : 27, 156, 253, 277, 352
VI 3 : 353–354
VI 4 : 212, 245, 269, 311, 354, 355
VI 5 : 276, 293, 355, 356
VI 6 : 334
VI 7 : 133, 333–334
VI 8 : 332
VI 9 : 327
VII 19 : 251
VIII 14 : 377
IX 1 : 377
IX 2 : 377
IX 3 : 377
IX 5 : 377
IX 6 : 363, 377
IX 7 : 377
IX 8 : 377
IX 9 : 377
IX 10 : 214–216, 239, 266–267, 283–284, 377–378
IX 26 : 363
IX 27 : 217, 363
X 9 : 285
XIII 12 : 363
XIV 1 : 326
XIV 2 : 325–327
XIV 10 : 239, 267, 286, 378–379
XV 1 : 323, 326

Eusèbe, *Démonstration évangélique*
I 2 : 326
I 10 : 339–340
III 3 : 216, 379
III 6 : 239, 281, 288
III 7 : 281
V Intro : 331, 358
VI 20 : 330
X 8 : 326
——, *Vie de Constantin*
II 50 : 229, 330
——, *Contre Hiéroclès*
I : 330
——, *Histoire ecclésiastique*
VIII 1 : 229
IX 3 : 330

Firmicus Maternus, *L'erreur des religions païennes*
XIII 4–5 : 288

Grégoire de Naziance, *Carmina*
I 1, 35 : 375
II 2, 7 : 423

Hécatée, *FGrHist* 264
F 1 : 362

Hérodien
III 2, 7–9 : 145

Hérodote
I 47 : 302
I 64 : 292
III 48 : 73
IV 178 : 292
VII 6 : 21
VIII 62 : 292

Hésiode, *Les Travaux et les Jours*
v. 267–269 : 210

Hippolyte, *Réfutation*
VII 32 : 346
——, *Elenchos*
X 33, 5 : 208
——, *Homélies pseudo-clémentines*
VIII 13, 2 : 208

Homère, *Iliade*
I v. 43–52 : 98
I v. 315 : 166
I v. 601 sq. : 98
IV v. 515 : 166
VIII v. 39 : 166

VIII v. 102–103 : 231
IX v. 445–446 : 376
XXIII v. 183 : 166
——, *Odyssée*
III v. 378 : 166
X v. 517–519 : 166

Hymne homérique à Apollon
v. 131–132 : 115
v. 182–206 : 98
v. 292–293 : 125

Hymne homérique à Déméter
v. 233–262 : 214

Hymne homérique à Déméter
v. 17, 20 : 166

Hymnes orphiques
8 : 198, 210
12 : 198
24 : 210

Irénée, *Contre les hérésies*
I 25 : 346

Jamblique, *De Mysteriis*
I 5 : 261
I 6 : 261
I 8 : 261–262
I 13 : 272
I 15 : 261
II 3 : 273
II 4 : 207
III 1 : 273
III 2 : 212
III 4 : 275
III 7 : 275
III 11 : 48–49, 71, 273–275
III 12 : 274
III 17 : 273
III 30 : 277
III 31 : 207
V 7 : 212
V 10 : 261
V 11 : 207
V 20 : 265–266
V 23 : 212
V 26 : 212
VIII 6 : 278
X 1 : 268
X 4 : 279

Julien, *Lettres*
88 (451 a–b) : 29, 231
89b (297 c–d) : 29
89b (299 c–d) : 210

Justin, *Apologie*
I 18 : 370

[Justin], *Cohortatio ad Graecos*
XI 1–2 : 374
XVII : 365
XXIV 2 : 375

Cornelius Labeo
F 18 (Mastandrea) : 54, 111, 205, 211, 261

Lactance, *De Opificio Dei*
16–19 : 389
——, *Institutions divines*
I 3 : 384–385
I 4 : 384
I 6 : 384–385
I 7 : 5–6, 27, 36, 39–40, 96, 111, 203, 206–208, 249, 322, 385–386
I 10 : 372
I 12 : 383, 390
I 15 : 372
I 21 : 322, 383
I 23 : 383
II 12 : 389, 390
II 18 : 389
IV 13 : 29, 111, 227, 249, 388–389, 406
VII 5 : 390
VII 8 : 390
VII 12 : 390
VII 13 : 29–30, 111, 214, 249, 310, 389–390, 413–414
VII 21 : 390
Epitome 18 : 322
Epitome 65 : 389
——, *De Ira Dei*
22, 1–4 : 391
22, 5–23, 8 : 391
23, 12 : 29, 111, 203, 248–249, 253, 384, 392
23, 14 : 392
——, *De la mort des persécuteurs*
VIII 1 : 372
X 1–4 : 228–229
XI 7–8 : 230

Libanius, *Discours*
60, 5 : 231

Lucien, *Alexandre ou le faux prophète*
18 : 177

29 : 64, 191–192
30 : 173
36 : 178
38–40 : 193
43 : 117–118
51 : 309
——, *La double accusation*
I 17 : 319

Jean Lydus, *De mensibus*
II 5 (Wünsch) : 250
110, 18–25 (Wünsch) : 282

Macaire, *Apokritios*
III 42 : 289

Macrobe, *Saturnales*
I 7 : 322
I 17 : 371
I 18 : 54, 111, 205, 211, 261

Malalas, *Chronique*
IV 8 : 425, 428
X 5 : 425

Maxime de Tyr, *Dissertationes*
VIII 1 : 51
XI 2 : 124
XI 6 : 124

Nonnos de Panopolis, *Dionysiaques*
XLI 52 : 375

Numénius
F 1a (des Places) : 268, 377
F 2 (des Places) : 204
F 8 (des Places) : 217, 377
F 9 (des Places) : 377
F 17 (des Places) : 204
Œnomaos
F 1–15 (Hammerstaedt) : 333
F 2 (Hammerstaedt) : 134
F 14, 5 (Hammerstaedt) : 68, 85, 106, 110
F 14, 6 (Hammerstaedt) : 68
F 14, 7 (Hammerstaedt) : 68
F 15, 4 (Hammerstaedt) : 64, 110
F 15, 13 (Hammerstaedt) : 158, 101
F 16 (Hammerstaedt) : 133, 333

Oracles chaldaïques
F 1 (des Places) : 199
F 2 (des Places) : 199, 212
F 3 (des Places) : 204
F 4 (des Places) : 204
F 5 (des Places) : 207
F 7 (des Places) : 204
F 32 (des Places) : 199
F 39 (des Places) : 375
F 49 (des Places) : 199
F 54 (des Places) : 200
F 61 (des Places) : 200
F 65 (des Places) : 199
F 66 (des Places) : 199, 207
F 82 (des Places) : 199
F 96 (des Places) : 207
F 109 (des Places) : 212
F 110 (des Places) : 199
F 116 (des Places) : 390
F 117–119 (des Places) : 199
F 132 (des Places) : 199
F 211 (des Places) : 213
F 214 (des Places) : 199
F 219 (des Places) : 271, 347
F 221 (des Places) : 271, 347
F 222 (des Places) : 271, 347
F 223 (des Places) : 271, 347
F 225 (des Places) : 269, 274

Oracles sibyllins
III 11 (Geffcken) : 198

Origène, *Contre Celse*
I 69 : 227
II 47 : 292
III 41 : 227
IV 22 : 290
IV 31 : 290
V 29 : 294
VII 2–18 : 294
VII 3–8 : 291, 331, 372
VII 68 : 292
VIII 1 : 292
VIII 45–47 : 119, 294
VIII 63 : 291
——, *Philocalie*
I 11 : 294
XXII 8 : 294
——, *De Principiis*
IV 1 : 293
IV 2 : 294

Palladius, *Epistula ad Lausium*
p. 6, 3 (Butler) : 198
p. 7, 1 (Butler) : 198

Pausanias
II 2 : 173
VI 11 : 134
VII 5 : 32, 61

VIII 29 : 68, 155, 309
X 12 : 369

Philopon, De *Opificio mundi*
200, 2–7 (Reichardt) : 349
200, 20–26 (Reichardt) : 245
201, 1 (Reichardt) : 239

Philostorgius, *Histoire ecclésiastique*
VII F 1c : 28, 231, 427

Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*
VIII 31 : 19, 311

Platon, *Apologie*
21a : 302
——, *Banquet*
202e–203a : 321
——, *République*
IV 427b–c : 99, 263
VI 494a
——, *Phèdre*
82e : 390
242c : 99
244b–d : 331
265b : 331
——, *Lois*
X 908e–909b : 346
——, *Cratyle*
400c : 390
——, *Gorgias*
493a : 390

Plotin, *Ennéades*
I 2 [14], 5, 9 : 313
I 7 [54], 1, 8 : 314
I 7 [54], 19, 20 : 314
I 8 [51], 4, 26–27 : 313
I 8 [51], 14, 19 : 313
II 3 [52], 9, 35 : 313
II 5 [25], 3, 36 : 314
III 4 [15], 6, 3–4 : 314
IV 8 [6], 1, 1 : 314
IV 8 [6], 1, 2 : 314
IV 8 [6], 1, 6–7 : 314
V 3 [49], 3, 11 : 313
V 3 [49], 10, 42 : 314
V 3 [49], 13, 1 : 314
V 5 [32], 6, 27 : 371
VI 2 [43], 17, 18 : 314
VI 4 [22], 11, 3–4 : 312
VI 7 [38], 17, 40 : 314
VI 8 [39], 11, 33–37 : 207
VI 9 [9], 11, 50 : 313

Plutarque, *De defectu oraculorum*
432d : 274
437d : 273
414f–415b : 332
416c : 332
417b–d : 332
418e : 332
421b–e : 332
——, *De Pythiae oraculis*
397c : 274
408b–c : 27, 104
——, *L'E de Delphes*
385b : 124
386c : 104
388f : 371
394a : 371
——, *Propos de table*
IV 6 : 206
——, *Banquet des Sept Sages*
163d–e : 274
——, *De Iside et Osiride*
360d–f : 332
361 c–d : 332
377f–378a : 204
——, *Lysias*
22 : 292
——, *Marcellus*
3 : 292
——, *Nicias*
1 : 292
——, *Pélopidas*
20 : 292
——, *Thésée*
15 : 73
26 : 292

Porphyre, *Sur la Philosophie tirée des oracles*
F 302 (Smith) : 244
F 302a (Smith) : 244
F 303 (Smith) : 242–243, 257
F 304 (Smith) : 243
F 305 (Smith) : 243
F 307 (Smith) : 29, 85, 101, 156, 245, 248, 253, 344
F 308 (Smith) : 200, 345
F 309 (Smith) : 29, 101, 209, 248, 253, 263, 345
F 310 (Smith) : 156, 248, 251, 259, 293, 336
F 311 (Smith) : 156, 248, 251, 259, 337
F 312 (Smith) : 251, 337
F 313 (Smith) : 251, 337

F 314 (Smith) : 35, 53, 162, 169, 248, 254, 259, 262, 264–265, 293, 307, 340
F 315 (Smith) : 248, 259–261, 340
F 316 (Smith) : 239, 258, 262–263
F 317 (Smith) : 348
F 318 (Smith) : 348
F 322 (Smith) : 45, 160, 169, 248, 254, 350, 419
F 323 (Smith) : 214, 239, 248, 266, 283–284, 293, 377
F 324 (Smith) : 215, 248, 267, 283, 286, 293, 377–379
F 325 (Smith) : 4, 198–199, 239, 248, 312, 357, 402
F 325a (Smith) : 4, 248, 357, 402
F 328 (Smith) : 339
F 329a–b–c (Smith) : 162, 248, 312, 341
F 330 (Smith) : 171, 215, 248, 349
F 333a–b (Smith) : 103, 158–159, 248–249, 277, 351
F 334 (Smith) : 156, 248–249, 277, 351, 354
F 335 (Smith) : 156, 248–249, 277, 351
F 336 (Smith) : 156, 248–249, 277, 352
F 338 (Smith) : 27, 156, 248, 252, 254, 307, 352–353
F 339 (Smith) : 156, 212, 248, 268–269, 274, 311, 354
F 340 (Smith) : 245, 356
F 340a (Smith) : 245
F 341 (Smith) : 248, 276, 293, 355
F 341a (Smith) : 239, 248
F 343 (Smith) : 103, 244, 248, 280
F 344 (Smith) : 111, 203, 249, 253, 282, 384
F 345 (Smith) : 239, 281, 406
F 346 (Smith) : 288
F 347 (Smith) : 271, 347
F 348 (Smith) : 200, 270, 347
F 349 (Smith) : 200, 213, 248, 272, 347
F 350 (Smith) : 200, 269, 274, 347
F 365 (Smith) : 282
F 427 (Smith) : 207
——, *Lettre à Anébon*
F I 4 (Sodano) : 273
F II 1 (Sodano) : 273
F II 2d (Sodano) : 273
F II 3a (Sodano) : 273
F II 8c (Sodano) : 270
——, *De regressu animae*
F 2 (Bidez) : 268, 287
F 4 (Bidez) : 287
F 7 (Bidez) : 287
——, *Vie de Plotin*
1 : 300
2 : 303
9 : 313
10 : 309
22 : 295–314
23 : 313–315
——, *De abstinentia*
II 7 : 339
II 11 : 339
II 12 : 339, 341
II 13 : 339
II 24 : 339
II 26 : 377
II 27 : 339
II 33 : 287, 343
II 34 : 265, 287, 341
II 36 : 341
II 43 : 287, 341, 343
II 58 : 341
II 60–61 : 339, 341, 343
IV 14 : 217, 285, 377
——, *Lettre à Marcella*
6 : 244
7 : 244
10 : 314
12 : 244
16 : 244
23 : 244

Sénèque, *Exhortationes*
F 16 (Lausberg) : 386
——, *Questions naturelles*
II 45 : 204

Socrate, *Histoire ecclésiastique*
III 23 : 58, 92, 171

Sortes Astrampsychi
n° 21 : 106, 109
n° 24 : 106
n° 42 : 105
n° 44 : 105
n° 59 : 106
n° 81 : 105
n° 86 : 105
n° 90 : 106
n° 97 : 106
n° 98 : 105
n° 102 : 106, 109

Sozomène, *Histoire ecclésiastique*
I 7, 3 : 230

Stobée, *Anthologie*
II 8, 39–42 : 278, 353

Strabon
XIII 4, 5 (626c) : 62

Tacite, *Annales*
II 54, 2–4 : 147
II 54, 3 : 48
XII 22, 1 : 148, 173
XII 57 : 48

Tacite, *Histoires*
V 5 : 206

Théodoret, *Thérapeutique*
I 42 : 288
III 65–66 : 288
VII 36 : 288
X 11–12 : 288
X 41 : 359

Théodote, *Oratio in Sanctam Mariam Dei Genitricem*
§ 14 : 423–424

Théophile, *Trois livres à Autolycos*
II 9 : 370

Théosophie
Epitome 1 (Beatrice) = § 1 (Erbse) : 400
Préface 2 (Beatrice) = § 7 (Erbse) : 400
I 1 (Beatrice)= § 12 (Erbse) : 203, 207, 410
I 2 (Beatrice) = § 13 (Erbse) : 5, 36, 39–40, 111, 198, 200, 203–204, 206–208, 408
I 3 (Beatrice) = § 14 (Erbse) : 249, 402, 415–416
I 4 (Beatrice) = § 15 (Erbse) : 206–207, 415–416
I 5 (Beatrice) = § 16 (Erbse) : 404, 416, 425–426, 428
I 6 (Beatrice) = § 17 (Erbse) : 404, 415, 417
I 15 (Beatrice) = § 18 (Erbse) : 404, 426
I 16 (Beatrice) = § 19 (Erbse) : 420–421
I 17 (Beatrice) = § 20 (Erbse) : 421
I 18 (Beatrice) = § 21 (Erbse) : 39–40, 112, 200, 203, 206, 211
I 19 (Beatrice) = § 22 (Erbse) : 30, 56, 102, 210, 409, 411
I 20 (Beatrice) = § 23 (Erbse) : 30, 56, 103, 172, 210, 409
I 21 (Beatrice) = § 24 (Erbse) : 31, 103, 157, 172, 210, 409
I 22 (Beatrice) = § 25 (Erbse) : 401
I 23 (Beatrice) = § 26 (Erbse) : 32, 171, 200
I 24 (Beatrice) = § 27 (Erbse) : 4, 198–199, 200, 206, 239, 249, 312, 357, 402
I 25 (Beatrice) = § 28 (Erbse) : 415, 417
I 26 (Beatrice) = § 29 (Erbse) : 415, 417
I 27 (Beatrice) = § 30 (Erbse) : 4, 249, 357, 402
I 28 (Beatrice) = § 31 (Erbse) : 401
I 29 (Beatrice) = § 32 (Erbse) : 401
I 30 (Beatrice) = § 33 (Erbse) : 32, 112, 411
I 31 (Beatrice) = § 34 (Erbse) : 40, 200, 209, 408, 412
I 32 (Beatrice) = § 35 (Erbse) : 40, 171, 200, 203, 248, 394, 415
I 33 (Beatrice) = § 36 (Erbse) : 40, 203, 209, 408, 412
I 34 (Beatrice) = § 37 (Erbse) : 111, 310, 413–414
I 35 (Beatrice) = § 38 (Erbse) : 31, 112, 203–204, 208
I 36 (Beatrice) = § 39 (Erbse) : 32, 112, 171, 203–204, 209
I 37 (Beatrice) = § 41 (Erbse) : 112, 203, 207, 209, 346, 400, 408, 411
I 38 (Beatrice) = § 42 (Erbse) : 31, 112, 203, 375
I 39 (Beatrice) = § 43 (Erbse) : 32, 112
I 40 (Beatrice) = § 44 (Erbse) : 211, 216, 409, 411
I 41–45 (Beatrice) = § 45–49 (Erbse) : 401
I 52 (Beatrice) = § 51 (Erbse) : 401, 425
I 53 (Beatrice) = § 52 (Erbse) : 429–430
I 54–55 (Beatrice) = § 53–54 (Erbse) : 404, 424, 427
II 13 (Beatrice) = § 65 (Erbse) : 207, 249, 402
II 14 (Beatrice) = § 66 (Erbse) : 249, 402

II 25 (Beatrice) = § 85 (Erbse) : 249, 402
II 38 (Beatrice) : 249, 402
III (Beatrice) : 398
Chronicon VII 4, 4 (Beatrice) : 249, 402

Thessalos, *De virtutibus herbarum*
I Prologue § 11 : 117

Thucydide
II 8 : 21, 292
II 21, 3 : 21
II 54, 1–5 : 21
V 26, 3, 4 : 21
VIII 1, 1 : 21

Tite-Live
XXXVIII 13, 1 : 130
XXXIX 13, 13 : 48

Varron
F 16 (Card) : 206

Xénophon, *Éphésiaques*
I 5, 9 : 107
I 6, 2 : 107
I 7, 2 : 107

Zosime, *Histoire nouvelle*
I 57, 2–4 : 231

B. *Sources épigraphiques*

Bull.ép.
1958 n° 477 : 64, 66
1959 n° 380 : 66, 71
1972 n° 461 : 64, 133, 144

CID
8 : 191
13 : 191

CIG
2878 : 83
3067 : 84
II 3769 : 44, 102
II 2884 : 56, 181

CIL
III 2880 : 184
III 11034 : 75
VII 633 : 184
VII 568 : 75
VIII 8351 : 184

CMRDM I 83 : 203

FD
III 1, 550 : 129
III 2, 78 : 78
III 3, 342 : 134
III 3, 343 : 134
III 3, 344 : 134

Ferrary, *BCH* 124 (2000), pp. 331–376
1 : 147
2 : 147
4 : 147
5 : 147
6 : 147
8 : 147
12 : 147
13 : 148

GVI
I 764 : 54
1145 : 90

IAM
II 84 : 184
II 344 : 184

IG
VII 3055 : 191
XI, 2 1298 : 134
XII 701 : 131

IGBulg
I² 224 : 90
I² 370 : 67, 139, 177, 187

IGR
I 767 : 67, 139, 177
III 82 : 117
III 342 : 174
IV 360 : 34, 60
IV 791 : 30, 102
IV 1498 : 33, 89, 138, 161, 168–169, 173
IV 1590 : 65

ILS
3230 : 184

3230a : 184
3230b : 184
3270 : 184

ILSard
42 : 184

I.Apameia
T 7 : 63

I.Didyma
55 : 149
56 : 149
83 : 57, 71, 80
89 : 230
90 : 230
95 : 31
129 : 450
169 : 30, 82
179 : 30
217 : 49, 73, 90–91, 93, 164
241 : 30, 82
243 : 56, 181
277 : 30, 56, 82, 96, 140, 169, 181–182
278 : 56, 82, 154
280 : 181
282 : 56, 181
293 : 149
306 : 230
312 : 193
318 : 149
326 : 193
327 : 193
331 : 109
333 : 193
352 : 193
360 : 193
363 : 30, 81
373 : 193
381 : 193
382 : 193
407 : 149
427 : 132
432 : 131
433 : 131
444 : 131
452 : 131
453 : 131
463 : 131
464 : 130–131
468 : 131
471 : 131
475 : 130–131
478 : 131
496 A–B : 56, 95, 140, 157, 160, 168, 310
497 : 451
498 : 451
499 : 56, 95
500 : 450
501 : 94
502 : 84
504 : 56, 58, 96, 140, 165, 210
505 : 450

I.Ephesos
IV 1252 : 46, 97

I.Kios
19 : 44

I.Laodikeia
68 : 44

I.Magnesia
228 : 94

I.Milet
I 3, 122 : 149
I 3, 126 : 31
I 6, 191 : 210
I 7, 205a–b : 56, 59, 83, 97, 101, 210
I 7, 240 : 31, 83
I 9, 345 : 56
VI 2, 935 : 56, 100, 155

I.MusIznik
1008 : 117

I.MusLeiden
62 : 32, 61

I.Pergamon
II 324 : 34, 60, 73, 90, 138, 141–142, 163, 165, 168, 183, 190, 194
VIII 3, 2 : 57
VIII 3, 20 : 34
VIII 3, 23 : 34
VIII 3, 37 : 34
VIII 3, 38 : 34

I.Perinthos
EZ 24 : 66, 77, 190

I.Sestos
11 : 33, 66, 90, 139, 163, 167, 169, 172, 254

I.Smyrna
647 : 32, 61

I.Tomis
116(1) : 67
117(1) : 179

I.Tralleis
1 : 27, 92, 158, 165

Kaibel, *Epigrammata Graeca*
1034 : 33
1036 : 44

Macridy, *JÖAI* 8 (1905), pp. 155–173
I 1 (p. 164) : 80
I 2 (p. 165) : 64, 79, 133, 141, 145, 193
II 1 (pp. 164–165) : 61, 72, 74, 76–77, 79, 81, 129
II 2 (p. 165) : 43
II 3 (p. 165) : 61, 72, 74, 79, 81
III 1 (p. 167) : 43, 61, 72, 74, 76, 79, 140, 190
III 2 (p. 167) : 43, 61, 74, 76–77, 79, 129
III 3 (p. 167) : 65
IV 2 (p. 168) : 65, 81
IV 3 (pp. 168–170) : 43, 61, 72, 74, 76–77, 79
V 4 (p. 170) : 43, 50, 63, 141, 145, 194
VI (p. 171) : 63

Macridy, *JÖAI* 15 (1912), pp. 36–67
2 : 68, 77–78, 80, 141, 144, 193
3 : 68, 77–78, 80, 144
5 : 60, 76, 79
6 : 68, 76–77
7 : 60, 77, 80, 128
8 : 60, 128
9 : 60
10 : 60
11 : 64, 77
15 : 66, 72, 133, 141, 145, 194
16 : 66, 72, 133, 141, 194
18 : 60, 76–77, 79
20 : 67, 80, 133, 141, 194
21 : 60, 76
22 : 63
25 : 63
26 : 66, 133
27 : 68, 76, 79, 81, 135
28 : 64, 77
29 : 61, 76
31 : 65, 133
33 : 42, 65

MAMA IX
P. 58 : 44, 98

OGIS
491 : 83
530 : 41, 43, 50, 64, 133
755 : 83
756 : 83

RIB
1439 : 75
1579 : 184

RIU
550 : 75

Robert, La Carie
24 : 63, 71–72
25 : 63, 72
26 : 63, 72
27 : 63, 72
28 : 63, 72
29 : 63
30 : 63
31 : 63, 72
32 : 63
33 : 72
40 : 75
132 : 63, 72, 75
133 : 63, 76
134 : 63, 76
135 : 42, 44, 63, 73–74, 76
136 : 63, 74
137 : 63, 74, 76
138 : 63, 74, 77
139 : 42, 63
140 : 63
141 : 63, 128
142 : 63
143 : 63, 74, 76, 128
144 : 63, 74, 76, 128
145 : 63, 73–74, 76, 128
146 : 63, 74, 76, 79, 128
180 : 43, 63
192 : 63, 72, 77
193 : 63, 71–72
194 : 42, 63, 72, 74–76, 128
195 : 63, 73–74, 76, 128
196 : 42, 44, 63, 73–76

Robert, Laodicée
1 : 61

2 : 61, 72, 76–77, 79, 129
3 : 61, 72, 79
4 : 61
5 : 61
6 : 43, 72, 76, 79, 140, 190
7 : 61, 72, 76–77, 79
8 : 61, 72, 77, 190
9 : 43, 61, 76–77, 79, 129
10 : 61, 72
11 : 61, 72, 76, 190
12 : 61, 72, 76–77, 79
13 : 61, 72, 76–77, 190
14 : 61, 72, 76–77
15 : 61, 72, 77, 140
16 : 61, 72, 76–77
17 : 61, 72, 76–78
18 : 61, 72, 76
19 : 61, 72, 76
20 : 61
21 : 61, 72
22 : 44, 61, 72, 79
23 : 61, 72, 79
24 : 61, 72, 79
25 : 61, 72

SEG 15 (1958)
nº 713 : 63, 71, 79, 81
nº 714 : 63, 71, 79, 81
nº 715 : 63, 71, 81

SEG 26 (1976–1977)
nº 1288 : 66, 77
nº 1289 : 50, 63, 190

SEG 32 (1982)
nº 1082*ter* : 206

SEG 33 (1983)
nº 964 : 43, 63, 81
nº 965 : 63, 71, 79, 81

SEG 37 (1987)
nº 961 : 61, 72, 74, 76, 79, 190
nº 962 : 61, 74, 76, 77, 78–79, 129
nº 963 : 64, 145
nº 964 : 42, 64, 79
nº 966 : 61, 74
nº 967 : 42, 63, 74
nº 968 : 61, 72, 74, 76–77, 129
nº 969 : 60
nº 970 : 66, 72, 133
nº 971 : 60, 73, 76
nº 972 : 60, 76
nº 973 : 60, 76, 79
nº 974 : 60, 76
nº 975 : 64, 74
nº 976 : 63
nº 977 : 60, 74, 76
nº 978 : 60, 76, 79

SEG 38 (1988)
nº 576 : 67

SEG 40 (1990)
nº 956 : 46, 94, 169, 182

SEG 41 (1991)
nº 481 : 35, 90, 175–176, 183
nº 1411 : 45, 65, 169, 177

SEG 42 (1992)
nº 1065 : 41, 51, 182

SIRIS
286a : 59, 101

Sokolowski, LSAM
6 : 44

Syll.[3]
662 : 78
850 : 30, 102
1158 : 134

TAM
IV 1, 92 : 44, 142